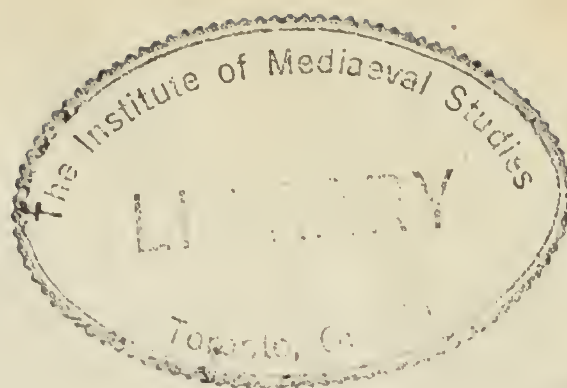



The Institute of Mediaeval Studies

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

OPERA OMNIA

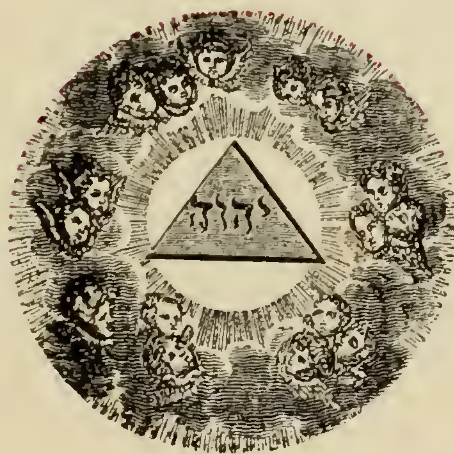
TOMUS V.



SANCTI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
OPERA OMNIA
AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM

ACCURATE RECOGNITA

TOMUS V.



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLV

SANCTI THOMAE

AQUINATIS

SUMMAE PHILOSOPHICAE

VOLUMEN UNICUM.

SANCTI
THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES

SEU

SUMMA PHILOSOPHICA

ADJECTIS BREVIBUS ADNOTATIONIBUS

VOLUMEN UNICUM.



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLV.

NICOLAO . WISEMANO

CARDINALI . TITVLO . PVDENTIANA

ARCHIEPISCOPO . VESTMONASTERIENSIVM

QVO . POTISSIMVM . AVCTORE

EX . DECRETO . PII . VIIII . PONT . MAX.

PER . BRITANNIAM . VNIVERSAM

VETVS . DIAE . RELIGIONIS . DIGNITAS . ET . SPLENDOR

REVIXIT

THEOLOGO . EIDEMQVE . PHILOSOPHO

QVEM . BONI . OMNES . SVSPICIVNT . PRAEDICANT

ECCLESIAE . HOSTES . OBMVTESCERE . COACTI . VERENTVR

PETRVS . FIACCADORIVS

OPVS . THOMAE . SANCTI . AQVINATIS

AD . CATHOLICAE . VERITATIS . TVTELAM . PEROPPORTVNVM

FORMIS . EXCVSVM . SVIS

OBFERT . DEDICAT

CLIENTVLVS . ADDICTISSIMVS

TYPOGRAPHUS LECTORI

S. D.

Editioni Theologicae Summae, qua Doctor Magnus Aquinas uberrimos eosque puriores Theologiae fontes unus maxime aperuit, vix absolutae alteram Contra Gentes Summam subnectere visum est, qua singulas is Christianae Philosophiae partes persequitur: opus sane admirandum, in quo Auctorem sanctitate eundem et ingenii acie praestantissimum de humana non minus scientia, quam de divina, verissime omnium et sensisse et judicasse pernotum est.

Qui de Angelici Doctoris vita scripserunt, consentiunt plerique Raymundum Pennafortium, quum in convertendis ad Evangelii lucem Mauris aliisque populis Catholicae religionis ignaris totus esset, auctorem Thomae exstitisse ut hujuscemodi lucubrationem susciperet; seu, ut alii malunt, perficeret jam susceptam. Perfecit autem Aquinas, quod haud dubiis testimoniis compertum habemus, quum summum gereret Pontificatum Urbanus hujus nominis quartus, ab anno scilicet Christiano MCCLXI. ad MCCLXIIII. Qua quidem in lucubratione non Ethnicos modo vir gravissimus insectari ac refellere aggressus est, sed Thurcas quoque Mahumetis cultores, et Judaeos, et quotquot praeterea, a recta avorum fide quum desciverint, *haereticorum* nomine adpellantur: unde licet conjicere titulum ab aequalibus illorum temporum Operi inditum esse Contra Gentiles, propterea quod in hisce potissimum exagitandis magnam partem versatur; verum enimvero, si Auctoris mentem et propositum spectes, de catholicae fidei veritate inscribendum videatur.

Opus Thomas in libros dispertivit quatuor, in quibus Theologicas exposuit atque asseruit veritates; eas primum quas, licet divinitus nobis traditas et patefactas, homines tamen ipsi per se una mentis vi queant adsequi; illas deinde, quae humanae modum rationis excedunt; omnem nimirum Theologiam complexus cum *naturalem,* tum, ut vocant, *revelatam;* tanta utramque sollertia, tanta doctrinae copia, ut nihil supra.

Argumentis quae in hujusmodi Opere scitissime tractantur immorari, omnemque rationem qua in eo Auctor conficiendo usus est edisserere longum esset ac plane supervacaneum, postquam Joannes olim De Rubeis, et memoria nostra

Lavergnius ejusque Socii e Nemausensi Collegio isthanc sibi provinciam sumpserunt, viri in hoc praesertim eruditionis genere excellentes, clarissimique. Illud potius [quod magis Typographum deceat] paucis attingam: primum nempe Editionem hanc nostram ad earum, quae optimae habentur, normam exactum iri; tum [quod maxime intersit] nunc esse peropportunam.

Et sane editiones SUMMAE hujusce habemus permultas, quas homines Catholicae doctrinae studiosi alias aliis in locis temporibusque adcurarunt, palam professi. id quod re ipsa lectores experti sunt, opus idem vel unum sufficere ad omnia retundenda impiorum argumenta, qui religionem nostram labefactare, atque adeo, si fieri posset, funditus tollere conarentur. Quod quidem dictum si singulis aetatibus comprobatum experientia est; quid de aetate ipsi nostra dicemus, qui, scatentibus undecumque fallacis cujusdam Philosophiae erroribus, in summa opinionum perversitate versamur? Philosophicas igitur summi Doctoris vigilias quam latissime diffundere, si unquam alias, nunc certe magno reipublicae Christianae usui arbitror futurum. Et qui singulis in inceptis meis nihil habui antiquius quam lectissima quaeque scripta ad religionis incrementum potioremque morum conformationem pro re nata proferre, spero fore, ut non minorem ex hoc, quam ex aliis omnibus, mihi habeant gratiam quicumque ad solidam verae sapientiae laudem nituntur.

Parmae, prid. Kal. Majas a. MDCCCLV.



SANCTI
THOMÆ AQUINATIS
DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI
CONTRA GENTILES.

LIBER PRIMUS.

CAPUT PRIMUM.

Quod sit officium sapientis.

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium, Proverb. 8, 7. Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet (Top. 2, c. 1), communiter obtinuit, ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde, inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur (Metaphys. proem. c. 2), quod sapientis est ordinare. Omnium autem gubernandorum et ordinandorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. Tunc enim unaquaeque res optime disponitur, quum ad suum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuscujusque est bonum. Unde videmus, in artibus, unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet ejus finis. Sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria, respectu navifactivae; et in militari, respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes, aliis principantes, architectonicae nominantur, quasi principales artes; unde et earum artifices, qui architectones vocantur, nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero praedicti artifices, singularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes hujus vel illius rei, secundum quem modum dicitur: *Ut sapiens architecton fundamentum posui*, 1 Cor. 3, 10. Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. Unde secundum Philosophum ubi supra, sapientis est causas altissimas considerare.

Finis autem ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi, est intellectus, ut infra ostendetur (l. 2, c. 23 et 24). Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa ejus finem et considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo, ad veritatis manifestationem, divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur dicens: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*, Joan. 18, 37. Sed et primam philosophiam Philosophus (Metaphys. 2, text. comm. 3) determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis, quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium (Metaphys. 2, text. comm. 4). Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse. Ejusdem autem est unum contrariorum prosequi, et aliud refutare; sicut medicina sanitatem operatur, aegritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo, ex ore Sapientiae, duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet: veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditari et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit: *Veritatem meditabitur guttur meum;* et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit: *Et labia mea detestabuntur impium*, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae (1) religioni contraria est, quae pietas nominatur; unde etiam falsitas contraria ei, impietatis sibi nomen assumit.

CAPUT II.

Quae sit auctoris intentio.

Inter omnia vero studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius.

Perfectius quidem, quia, inquantum homo sapientiae studio dat se, intantum verae beatitudinis jam aliquam partem habet. Unde Sapiens dicit: *Beatus vir qui in sapientia morabitur*, Eccli. 14, 22.

Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad

(1) *Quae, nempe falsitas.*

divinam similitudinem praecipue accedit, qui (1) omnia in sapientia fecit. Unde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam conjungit; propter quod dicitur quod *sapientia est infinitus thesaurus hominibus; quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei*, Sap. 7, 14.

Utilius autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur; *concupiscentia autem sapientiae deducet ad regnum perpetuum*, Sap. 6, 21.

Jucundius autem est, quia *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium*, Sap. 8, 16.

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar, *ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur* (de Trinit. 1, 37).

Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo.

Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut ex his quae dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones (2) scire poterant; quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturae, per quam possint convinci; sicut contra Judaeos disputare possumus per Vetus Testamentum; contra haereticos, per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quae tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei christianae religionis concordet.

CAPUT III.

Quod in his, quae de Deo confitemur, duplex est veritatis modus.

Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem, *disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit*, ut a Philosopho optime dictum est (Ethic. 1, c. 2), et ut Boetius introducit (de Trinit. c. 2), necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

Cum enim principium totius scientiae, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi (Anal. post. 2, text. comm. 2), demonstrationis principium est *quod quid est* (1), oportet quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quae de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam, ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit* (2), quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo *quia est* (3), et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt.

Adhuc, Ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae; quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. Unde non omnia, quae in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest; nec ad omnia quae angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximae amen-

(1) *Qui* per syllepsim, refertur ad *Deum*, per verba *divinam similitudinem* indirecte significatum.

(2) *Positiones* i. e. θέσεις *theses*.

(1) *Quod quid est*, plenius *quod quid erat esse* (τὸ τί ἦν εἶναι). V. infra ad cap. 10, not. 1.

(2) *Quid sit*, essentia (V. ad cap. 10, n. 1). *Essentia*, ut infra saepius habetur, est principium demonstrationis *quid* seu *a priori*.

(3) *Quia est*. — Demonstratio a *posteriori*, quae procedit ab effectibus, demonstrationi *quid* opponitur et per voculam *quia* designatur.

tiae esset idiota, qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea quae divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

Adhuc, Idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae, transcendentis, omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui asserit, quod *intellectus noster sic se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem* (Metaphys., 2 text. comm. 1).

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentiam reperies,* Job 2, 7? Et: *Ecce Deus magnus, vincens scientaim nostram* 36, 26. Et: *Ex parte cognoscimus,* 1 Cor. 13, 9. Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut Manichaei et plures infidelium putaverunt (S. Aug. Retr. 1, 14).

CAPUT IV.

Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur.

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

Hoc autem de illa primo ostendendum est, quae inquisitioni rationis pervia esse potest; ne forte alicui videatur, ex quo (1) ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.

Quidam siquidem impediuntur, propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. Unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, quum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda.

Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest; quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

Secundum inconveniens est, quod illi qui ad praedictae veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis nonnisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est; tum propter hoc quod, tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in septimo Physicorum (text. comm. 20). Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris; quum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem, proveniret.

Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue cum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem, de rebus divinis hominibus exhiberi.

Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quae ratio investigare potest fide tenenda praeciperet; ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod dicitur: *Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant, in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum,* Ephes. 4, 17, 18. Et; *Ponam universos filios tuos doctos a Domino,* Isai. 54, 13.

CAPUT V.

Quod ea, quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda proponuntur.

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa, quae ratio investigare non sufficit, quum divina Sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat.

Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quae rationem excedunt.

Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (l. 3, c. 142), oportuit mentem evocari in aliquid altius

(1) Supple *talis veritas.*

quam ratio nostra in praesenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit. Unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit, quae humanae rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum, philosophis cura fuit, ut patet septimo (c. 13) et decimo (c. 1 et 5) Ethicorum, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est (c. 3). Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur, quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur (1), et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent.

Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi in decimo Ethicorum (c. 7). Quum enim Simonides (2) cuidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum Philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in libro primo de Animalibus (c. 5) dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam, in secundo Caeli et mundi (text. comm. 34), quod, quum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet, quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide. Et ideo dicitur: *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi,* Eccli, 3, 25. Et: *Quae sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei.... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum,* 1 Cor. 2, 10, 11.

(1) *Quod eis videtur,* i. e. quod eis est intelligibile.
(2) Aristot. Metaphys. 1, lect. 3.

CAPUT VI.

Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint.

Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi *doctas fabulas secuti,* ut secunda Petri 1, 16 dicitur.

Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina Sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione, et quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt, haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

Hujus quidem confirmationis modus tangitur: *Quae* (scilicet humana salus) *quum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est contestante Deo signis et portentis, et variis Spiritus sancti distributionibus,* Hebr. 2, 3, 4. Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero, qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint; quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus

solum divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum; quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios, armorum violentia, in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium Prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet, quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAPUT VII.

Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.

Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec (1) ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

Item, Illud idem, qui inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

Adhuc, Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

Amplius, Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente; contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt; non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur. Et ideo Apostolus dicit: *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo; hoc est verbum fidei, quod praedicamus*, Rom. 10, 8. Sed quia (2) superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium; quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui, in secundo super Genesim ad litteram (c. 18), dicit sic: *Illud quidem, quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti sive Novi nullo modo potest esse adversum.*

Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

(1) *Nec* in hoc loco, ut in quibusdam aliis, pro *ne quidem* usurpat S. Thomas.

(2) Supple *Hoc verbum fidei.*

CAPUT VIII.

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.

Considerandum etiam videtur: quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent (videlicet quod sunt, et bonae sunt), ita tamen imperfectum quod (1) ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit.

Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in hujusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummmodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est, ut ex dictis (c. 5, in fine) apparet.

Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit, in libro de Trinitate (l. 2, c. 10), loquens de hujusmodi veritate: *Haec credendo incipe, percurre, persiste; et si non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse* (2).

CAPUT IX.

Ordo et modus procedendi in hoc opere.

Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos. Ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam.

(1) *Ita... quod... invenitur*, i. e. *ita ut inveniatur.*

(2) Afferimus S. Hilarii locum, ut in omnibus libris tam msc. quam edit. reperitur: — « Et insere te in hoc secretum, » et inter unum ingenitum Deum et unum unigenitum Deum, » arcano te inopinabilis nativitatis immerge. Incipe, procurre, » persiste; et, si non perventurum sciam, tamen gratulabor » profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non » contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. »

Dico autem duplicem veritatem divinorum, nón ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est (c. 7).

Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis. Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen, ad hujusmodi veritatem manifestandam, rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes, veritati fidei consentire.

Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat; inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur.

Deinde, ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum Deus dederit) veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quae de Deo ratio humana investigare potest,

Primo occurrit consideratio de his, quae Deo, secundum seipsum, conveniunt (Lib. 1);

Secundo vero, de processu creaturarum ab ipso (Lib. 2);

Tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem (Lib. 3) (1).

Inter ea vero, quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittenda est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita (2) omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

CAPUT X.

De opinione dicentium quod Deum esse *demonstrari non potest, quum sit per se notum.*

Haec autem consideratio, qua quis nititur ad demonstrandum *Deum esse*, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est; ita quod ejus contrarium cogitari non possit; et sic *Deum esse* demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his.

Illa enim per se esse nota dicuntur, quae statim, notis terminis, cognoscuntur; sicut cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Hujusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse;* nam nomine Dei intelligimus aliquid, quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic, saltem in intellectu jam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse; nam, quod in intellectu et in re est, majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio (1) demonstrat. Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

Item, Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non potest cogitari non esse, quod majus est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid majus cogitari posset, si Ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod *Deum esse* per se notum est.

Adhuc, Propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso praedicatur, ut: *Homo est homo*, vel quarum praedicata in diffinitionibus subjectorum includuntur, ut: *Homo est animal.* In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur (c. 22), quod suum esse est sua essentia (2), ac si idem sit quod respondetur ad

(1) Via rationis extunc peracta, liber 4 tractat « de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum. »

(2) *Supposita*, i. e. quaelibet consideratio excogitata.

(1) *Ratio*, i. e. *essentia.*

Sunt etiam aliae voces quae idem diversimode significant, quas notabimus, sensu *essentiae* declarato.

Essentia ab ente derivatur. Ens vero, ut explicatur a S. Thoma in libro *De ente et essentia*, per se dupliciter dicitur. Uno modo, quod dividitur per decem genera, seu categorias; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici *ens* omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes *entia* dicuntur. Nomen autem *essentiae* non sumitur ab ente secundo modo dicto; quaedam enim dicuntur hoc modo entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus. Sed sumitur *essentia* ab ente primo modo dicto; et, quia hujusmodi ens dividitur per decem genera, oportet quod *essentia* significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocentur; sicut *humanitas* est essentia hominis, et sic de aliis. Illud autem per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per *diffinitionem*, indicantem *quid* est res. Inde est quod nomen *essentiae* a philosophis in nomen *quidditatis* mutatur. Et hoc est quod Philosophus (7 Metaphys.) frequenter nominat τό τὶ ἦν εἶναι (*quod quid erat esse*), id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam *forma*, ea pars nobilior essentiae, quae perficit alteram, i. e. materiam. Quandoque tamen forma est tota essentia, sicut in Angelis, qui sunt substantiae separatae.

Essentia etiam, alio nomine, *natura* dicitur, accipiendo naturam secundum quod designat illud, quod quocumque modo intellectu capi potest. Non enim res intelligibilis est, nisi per suam diffinitionem et essentiam; et sic etiam Aristoteles Metaphys. 4 dicit omnem substantiam esse naturam.

Ex his igitur sequitur quod idem diversimode significant *Essentia, Quidditas, Forma, Natura*, quibus addi potest: *Ratio.* Per *rationem* ergo *nominis* intelligitur *definitio*, per quam significatur essentia, seu realis, seu possibilis, prout datur vel non datur in natura rerum.

(2) *Suum esse est sua essentia* — Notandum est quod in creatis esse et essentia differunt; nam *esse* significat *existentiam*, quae variis modis ab essentia differt: 1° quod, essentia data, non sequitur existentia; nam in omni contingenti seu creato essentia est merum possibile, quod, nonnisi divino aliquo actu, ad existentiam transit. 2° Quia, praeter essentiam, quae semper est aliquod universale, existentia habet quaedam particularia, quibus individuatur, scilicet: *Haec anima, hoc corpus*, quocumque modo intelligatur individuationis principium. In Deo vero, existentia et essentia unum et idem significant; nam Deus essentialiter existit, seu aliter: data ejus essentia, existentia ejus necessario sequitur.

quaestionem *quid est* et ad quaestionem *an est*. Sic ergo, cum dicitur: *Deus est*, praedicatum vel est idem subjecto, vel saltem in diffinitione subjecti includitur; et ita *Deum esse* per se notum erit.

Amplius, Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. *Deum* autem *esse* naturaliter notum est, cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat, sicut ad ultimum finem, ut infra patebit (Lib. 3, c. 25). Est igitur per se notum *Deum esse*.

Item, Illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem hujusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est, cum sit (1) in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod *Deum esse* per se notum sit.

Ex his igitur et similibus, aliqui opinantur *Deum esse* sic per se notum existere (2), ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPUT XI.

Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum.

Praedicta autem opinio provenit:

Partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet; ex quo contingit ut ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota;

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se *simpliciter*, et quod *quoad nos* (3) notum est. Nam simpliciter quidem *Deum esse* per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut *omne totum sua parte majus esse* per se notum est simpliciter; ei autem, qui rationem *totius* mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuae ad solem, ut secundo Metaphysicorum (text. 1) dicitur.

Nec oportet ut statim cognita hujus nominis *Deus* significatione, *Deum esse* sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo majus cogitari non possit; quum multi antiquorum mundum istum dixerint

(1) Supple *id*.

(2) *Notum existere* idem valet ac *notum esse*.

(3) *Simpliciter* et *quoad nos*... Has voces ab Aristotele (Anal. post. l. 1, c. 2) mutuat S. Thomas; quas sic Philosophus exponit: « Priora autem et notiora dupliciter dicuntur. Non enim idem est natura prius et respectu ad nos prius; neque notius *simpliciter* (id est in se absolute) et *nobis* (i. e. relative) notius. Dico autem, respectu ad nos quidem priora et notiora, quae sensui propiora sunt; simpliciter autem priora et notiora, quae (a sensu absunt) longius. Sunt autem (a sensu) remotissima, universalia maxime; proxima autem (sensui), singularia. » — Ideo Aristoteles dixit scientiam incipere a sensu. Ex distinctione allata arguit S. Thomas, dicens quod Deus in essentia simpliciter est notior; sed quoad nos, quos Dei essentia fugit, effectus sunt propiores et notiores, ex quibus, inquantum valemus, ad intelligentiam essentiae nitimur.

Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis *Deus*, quas Damascenus posuit, aliquid hujus intelligi datur. Deinde, quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem (1). Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam, sicut nobis per se notum est quod *Totum sua parte sit majus*, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed, quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum, non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igi-

(1) *Eodem enim modo.... rationem.* — In capitulo praecedenti exposuit S. Thomas argumentum quod S. Anselmus illustravit, tum in *Proslogio*, tum in *Libro apologetico contra Gannilonem*, et quod nomen *demonstrationis a priori* obtinuit. Hoc Cartesius, modo suo, renovavit, seu hanc ipse viam invenerit, seu tritam in scholis ratiocinationem nova forma ediderit. Solutio hujus argumenti, quam praesens capitulum continet, facile intelligitur, excepta tamen ista gravissimi momenti propositione: « Eodem modo necesse est poni rem » et nominis rationem. » Cujus e Francisci de Silvestris commentario hanc idoneam expositionem depromimus: « Adverte, circa illam propositionem, quod dupliciter est nominis ratio, formalis scilicet et objectivalis. *Formalis* est » conceptus quem in seipso format intellectus; *objectivalis* » est id quod ex parte rei conceptui intellectus correspondet. » Ratio autem formalis dicitur poni in re, quando in re sibi » correspondet aliqua ratio objectivalis, quae est res per nomen significata. Propositio ergo haec intelligenda est de » ratione formali. Quia enim deffinitio et deffinitum materialiter ex parte rei sunt idem, si res significata per nomen » ponitur in re, necesse est et rationem nominis poni in re. » id est rationi nominis aliquid existens in re correspondere; » quum idem significetur ex parte rei per nomen et per » nominis deffinitionem, licet per nomen significetur confuse. » per rationem autem nominis deffinitivam significetur distincte; eodem enim modo necesse est poni *hominem* et *animal* » *rationale*. Nam si homo sit in rerum natura, animal rationale in rerum natura erit; si autem in intellectu fuerit » homo, et animal rationale in intellectu erit. Ex hoc autem » quod mente concipitur quod hoc nomine *Deus* profertur, » non sequitur Deum esse, nisi in intellectu; sicut ex hoc » quod concipitur quod profertur hoc nomine *vacuum*, non » sequitur vacuum esse, nisi in intellectu. Unde non oportet, propter hujusmodi conceptionem, esse id quo majus cogitari non potest, nisi in intellectu. »

tur non oportet, quod Deus ipse in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem in quo omnia cognoscuntur, non ita, quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

CAPUT XII.

De opinione dicentium quod Deum esse *sola fide tenetur, et demonstrari non potest.*

Est autem quaedam aliorum opinio, praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare *Deum esse.*

Dicunt enim quod *Deum esse* non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorumdam philosophorum dictis, qui ostendunt, per rationem, in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad *quid est*, et ad quaestionem *an est.* Via autem rationis perveniri non potest, ut sciatur de Deo *quid est.* Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

Item, Si ut principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen (ratio vero significata per nomen est diffinitio, secundum Philosophum, in quarto Metaphysicorum, text. 28), nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis (1) cognitione.

Item si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in Posterioribus (2) ostenditur (text. 33), ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est *Deum esse;* est igitur indemonstrabile.

Hujusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur: —Tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet; — Tum ex ipso scientiarum ordine; nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in quarto Metaphysicorum (text. comm. 7); — Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt; — Tum etiam apostolica veritate asserente: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, Rom. 1, 20 .

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus (3). Sic enim *esse Deum* sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse.

In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia* (1), et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis *Deus.* Nam omnia divina nomina imponuntur, vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine (2) Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt (3).

CAPUT XIII.

Rationes ad probandum Deum esse.

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi quam Doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus (4), duabus viis.

Quarum prima talis est: Omne quod movetur ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem; ergo, alio movente, movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus *Deum.* Si autem movetur, ergo ab alio movente

(1) *Quidditatis.* — Vide supra, p 6, cap. x, n. 1.

(2) *Posterioribus* (*Analyticis*). — Vide supra, pag. 7, cap. xi, not. 1.

(3) *Compositionem intellectus.* — Compositio intellectus est propositionis constructio, per connexionem attributi cum subjecto.

(1) *Quia* Hujusmodi demonstratio procedit ab effectibus, et sic opponitur demonstrationi *quid,* procedenti a causa seu essentia.

(2) *Habitudine,* i. e. relatione.

(3) Ex tribus praecedentibus capitulis caute inducenda est S. Thomae opinio de quaestione inter hujus aetatis philosophos tam complexe et tam vehementer agitata, i. e. de naturali quoad Deum cognoscendum, rationis potentia. Duabus maxime contrariis in hoc sententiis S. Thomas manifeste adversatur: dum enim prior affirmat, Doctor Angelicus cum catholica Ecclesia negat, Dei notitiam, ad hanc et ad alteram vitam sufficientem, propriis rationis viribus acquiri posse; dum autem posterior contendit quodcumque ad Deum spectat ultra vires rationis esse positum, S. Thomas (ut ex capp. 10, 11 et 12 patet), ponit *Deum esse* ratione demonstrari posse et non sola fide teneri. — Sed his etiam praetermissis duabus extremis sententiis, subtiliores quaedam quaestiones occurrunt, de quibus, inter catholicos praecipue philosophos, hodie acerrime disceptatur. 1° Quum homo. societate informatus, rationis viribus Deum esse demonstrare possit, idemne posset non informatus, i. e possetne non solum demonstrare sed etiam invenire Deum esse? 2° Si homo dicitur hoc posse viribus rationis absolute positis, tamquam non peccato originali debilitatis, etiamne, in praesenti humani generis statu, hoc potest? 3° Qui hanc solutionem ponunt, possuntne negare eam per experientiam indemonstrabilem esse, quum omnis homo, ante usum rationis, societate informetur, a qua (quoad *Deum esse* et quaedam alia), *quodammodo* accipit per verbum quod a Deo Adam, prima revelatione, accepit? Temerarie S. Thomae opinio induci videretur de his tribus quaestionibus, quae tunc temporis non agitabantur. Doctor enim Angelicus, quum loquitur de *demonstratione* atque etiam de *investigatione*, supponit ubicumque rationem toto suo vigore munitam et societate humana informatam.

(4) *Ex parte motus.* Haec verba *motus, moveri*, non solum pro motu locali, sed etiam pro quacumque mutatione ab Aristotele sumuntur; sicut verba *quies* et *quiescere*, per oppositionem ad quemcumque motum.

movetur. Aut ergo est (1) procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile; sed non est procedere in infinitum; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae, scilicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quorum primum probat Philosophus tribus modis.

Primo sic: Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui; aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primomotum, scilicet quod moveatur ratione suiipsius et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte, et una pars ab alia (Physic. 7, init.). Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in sexto Physicorum (text. comm. 32 et 88). His suppositis, sic arguit:

Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primomotum; ergo ad quietem unius partis ejus [non] sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars ejus moveretur, tunc ipsum totum non esset primomotum, sed pars ejus quae movetur, alia quiescente. Nihil autem quod quiescit, quiescente alio, movetur a seipso. Cujus enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso; necesse est omne ergo quod movetur ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod ejus, quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna (2) calumniatur; quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri (3) autem ipsius divisibilis (4), sicut et ejus esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conditionalis (5) inductae, quod supponat partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute; sed oportet hanc conditionalem esse veram quod, *si quiesceret pars, quiesceret totum;* quae quidem potest esse vera, etiamsi antecedens sit impossibile; sicut ista conditionalis est vera: *Si homo est asinus, est irrationalis.*

Secundo probat (Physic. 8, text. comm. 27 et seq.) per inductionem sic: Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso; movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam, ut manifestum est; neque quae moventur per naturam, ut ex se mota; sicut animalia quae constat ab anima moveri; nec iterum quae moventur per naturam, ut gravia et levia, quia haec moventur a generante (6) et removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se (1), aut per accidens. Si per se, vel per violentiam, vel per naturam movetur; et hoc (2) vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur ab alio movetur.

Tertio probat (Phys. 8, text. comm. 30) sic: Nihil idem est simul in actu et in potentia, respectu ejusdem; sed omne quod movetur, inquantum hujusmodi (3), est in potentia, quia motus est actus (4) existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. Omne autem quod movet est in actu, inquantum hujusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est, respectu ejusdem movens actu et motum, et sic nihil movet seipsum.

Sciendum autem quod Plato (5), qui posuit omne movens moveri, communius (6) accepit nomen *motus* quam Aristoteles. Aristoteles enim (Phys. 3, text. comm. 6), proprie accipit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi, qualiter non est (7) nisi divisibilium et corporum, ut probatur in sexto Physic. (text. comm. 32). Secundum Platonem autem, movens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit, in tertio de Anima (text. comm. 20). Secundum hoc ergo dicebat Plato primum movens se ipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se; quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

Quarum prima talis est (Physic. 7 text. comm. 5-10). Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia hujusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in sexto Physicorum (text. comm. 33 et infra). Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet, movetur; ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur: sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito (Physic. 7 text. comm. 8 et seq.); ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile; ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat: Movens

(1) *Est*, i. e. necesse est seu oportet vel etiam contingit.

(2) Avicenna, Suffic., l. 2, c. 1.

(3) *Moveri*, i. e. τὸ *moveri*.

(4) *Divisibilis*, casus genitivus τοῦ *Divisibile*. Ut supra: « Omne quod movetur est *divisibilis.* »

(5) Subaudi *Propositionis*.

(6) *Generante*, i. e., juxta Aristotelem, octavo Physicorum lect. 8: « Generante et faciente leve aut grave ». Sequitur etiam, in eodem textu, explanatio verborum *removente prohibens*, et sic se habet. « Quod impedientia et prohibentia » solvit. » Afferuntur ibidem generantis seu facientis leve aut grave exempla, quae in physica recentiori sic proponerentur: Leve fit ex grave, cum per fervorem aqua vaporat; ex leve autem fit grave, cum, per frigus seu absentiam, caloris vapor in aquam redit, et tunc, dum nihil prohibeat vapor sursum, aqua deorsum tendit.

(1) Τὸ *moveri per se*, quod opponitur τῷ *moveri per accidens*, omnino differt a τῷ *moveri a seipso*, quod opponitur τῷ *moveri ab alio.*

(2) *Et hoc* . . . i. e. si movetur per naturam.

(3) *Inquantum hujusmodi*; scilicet inquantum movetur.

(4) Supple *entis alicujus.*

(5) *De Legibus*, l. 10. — Cf. totum illum librum, in quo Plato de decem motus speciebus tractat.

(6) *Communius*, scilicet *extensius.*

(7) *Qualiter non est nisi divisibilium*, i. e. quod non dici potest, nisi de divisibilibus.

et motum oportet esse simul, ut probat, inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse, nisi per continuitatem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta, moventia et mota, sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movebitur tempore finito; quod est impossibile, ut probatur sexto Physicorum (text. comm. 60-74).

Secunda ratio ad idem probandum talis est (Physic. 7 text. comm. 33 et 34): In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante motione, nullum aliorum movebit neque movebitur; quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sunt moventia et mota per ordinem infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri, et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori; et est talis (Physic. 8, text. 35): Id quod movet instrumentaliter, non potest movere, nisi sit aliquid aliud, quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota; nihil autem erit sicut principale movens: ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis, quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est (Physic. 8 text. comm. 36): Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria; quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri; sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit; ergo contingens est nihil moveri; nam si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit (1). Ergo primum (2) non fuit contingens, quia ex falso contingente (3) non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio: Omne movens movetur, non fuit per accidens vera.

Item (Physic. 8 text. comm. 37), Si aliqua duo sunt juncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit; sicut si *album* et *musicum* inveniuntur in *Socrate* et in *Platone*, et invenitur *musicum* absque *albo*, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri *album* absque *musico*. Si igitur movens et motus conjunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est, quod movens inveniatur absque eo quod moveatur.

Nec contra hoc potest fieri instantia (1) de duobus, quorum unum ab altero dependet, sed non e contrario, ut patet de substantia et accidente; haec enim conjunguntur per se, non per accidens. Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens; quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod *alterans alteretur*, et ulterius quod *sanans sanetur* et quod *docens doceatur*, etiam secundum eamdem scientiam. Hoc autem est impossibile; nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere. Et sic idem habebitur ab eodem, et non habebitur; quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis, cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum; et sic erit aliquod primum movens, quod non movetur ab alio.

Nisi forte aliquis dicat, quod fiat reflexio hoc modo, quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id, quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eamdem moveatur, non immediate, sed mediate. Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum, quod non moveatur ab aliquo *exteriori*.

Quia vero hoc habito, scilicet quod sit primum movens quod non moveatur ab aliquo *exteriori*, non sequitur quod sit penitus immobile; ideo ulterius procedit Aristoteles (Physic. 8, text. comm. 37) dicendo, quod hoc potest esse dupliciter: Uno modo ita, quod illud primum sit penitus immobile; quo posito, habetur propositum, scilicet quod sit aliquod primum movens immobile; alio modo, quod illud primum moveatur a se: et hoc videtur probabile; quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Unde et in motis primum motum rationabile est (2) per seipsum moveri, non ab alio. Sed hoc dato, iterum idem sequetur. Non enim potest dici, quod movens seipsum moveatur

(1) *Quod aliquando nullus motus sit.* — Hoc probat Aristoteles, posita mundi aeternitate, adversus contendentes motum incepisse. Quae quidem probatio, duobus primis octavi Physicorum lectionibus contenta, istiusmodi adversarios plenissime convincit; sed nihil valet contra impugnantes aeternitatem mundi, ut videre est ex his propriis S. Thomae verbis. in Commentario ejusdem Physicorum libri dicentis: « Sunt enim hujusmodi rationes efficaces ad probandum, » quod motus non inceperit per viam naturae, sicut ab ali- » quibus ponebatur; sed quod non inceperit, quasi rebus de » novo productis a primo rerum principio, ut fides nostra » ponit, hoc iis rationibus probari non potest. »

(2) *Primum,* supple *movens.*

(3) *Falso contingente* . . . . . Ex eo quod falsum est dicere, *Contingens est nihil moveri,* non sequitur falsum esse dicere, *Impossibile est nihil moveri*; nam in primo libro Analyticorum priorum c. 12, istud habetur axioma: « *contin-* » *gere et contingens,* cum necessarium non sit, si ponatur » esse, nihil sequitur inde impossibile »; scilicet ex contingente quolibet, neque affirmative (*verum*), neque negative (*falsum*) sequitur aliquid impossibile. Caeterum in Commentario, quod in hunc Physicorum 8, locum scripsit S. Thomas, ista clarius difficultas his verbis explanatur: « Nihil » quod est per accidens est necessarium; quod enim inest » alicui per accidens non ex necessitate inest ei, sed contin- » git non inesse. Si ergo moventia per accidens moventur, » sequitur quod contingit ea non moveri. Sed, cum tu po- » nas (argumentum ad hominem) quod omne movens move- » tur, consequens est quod, si moventia non moventur, non » moveant. Sequitur ergo quod aliquando nihil moveatur. Hoc » autem est impossibile (ex Aristotele), quia ostensum est » supra quod necesse est motum semper esse. Istud autem » impossibile non sequitur ex hoc quod supponimus moven- » tia non moveri; quia, si hoc est per accidens, quod mo- » vens moveatur, moventia non moveri erit possibile. Possi- » bili autem posito, nullum sequitur impossibile. »

(1) *Instantia*, scilicet nova objectio.

(2) *Rationabile est.* — Ordo verborum est hic: In motis rationabile est primum motum per seipsum moveri.

totum a toto; quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquid simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus. Et iterum quod aliquid simul esset in actu et in potentia; nam movens, inquantum hujusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur ergo, quod una pars ejus est movens tantum, et altera mota; et sic habetur idem quod prius, scilicet quod aliquid sit movens immobile.

Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia; neque quod una pars moveat seipsam, et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum; quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eamdem speciem motus, et quod simul esset in potentia et actu, et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis (Physic. 8 text. comm. 5). Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi immobilis per se, movetur tamen per accidens, ideo ulterius ostendit, quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens. Moventia enim se, quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se, corruptibilia, reduci ad aliquod primum movens se, quod sit sempiternum. Necesse ergo est aliquem motorem esse alicujus moventis seipsum, qui neque per se neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens seipsum sempiternum esse, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit Phys. 8, text. 46 et seq., oportet quod generatio moventium seipsa, quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed hujus perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se, quia non semper est; nec simul omnia, tum quia infinita essent, tum quia non sunt simul. Relinquitur ergo quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in his inferioribus moventibus se; et sic motor ejus (1) non movetur neque per se neque per accidens.

Item, In moventibus se, videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum, quo non moventur a seipsis, sicut animal, quum excitatur a somno, digesto cibo aut aere alterato; quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi, quod nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movetur per se vel per accidens. Primum movens seipsum movetur semper; alias non posset esse motus sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se, neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem, quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens; quia dicuntur per accidens, non ratione suiipsorum, sed ratione

(1) *Motor ejus*, i. e. motor alicujus moventis seipsum.

suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis (1).

Sed quia Deus non est pars alicujus moventis seipsum, ulterius Aristoteles (Metaphy. l. 12, comm. 36), investigat (2), ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo; nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est.

Praedictos autem processus duo videntur infirmare:

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus; quod apud Catholicos supponitur esse falsum. Et ad hoc dicendum: quod via efficacissima ad probandum *Deum esse*, est ex suppositione novitatis mundi; non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi; qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum: quia omne, quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

Secundum est: quod supponitur, in praedictis demonstrationibus, primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se; ex quo sequitur ipsum esse animatum; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione (3) hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via, in secundo Metaphysicorum (text. comm. 6), ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum ad unam causam primam; et hanc dicimus Deum. Et haec vita talis est:

In omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive sit unum, sive sint plura media. Remota autem causa, removetur id cujus est causa; ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima; ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum; ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quae Deus est.

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro Metaphysicorum (text. comm. 4). Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In quarto etiam Metaphysicorum (text. comm. 8), ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus

(1) Quod quidem argumentum non valet, nisi accepta Aristotelis de astrorum motu doctrina, in hoc veritati, quoad effectus, satis consona.

(2) *Investigat*, inquirit, educit.

(3) *Sub divisione hanc conclusionem inducit*, i. e. inducit hanc conclusionem *disjunctivam*.

duorum falsorum unum altero esse magis falsum: unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem (1) ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens, et hoc dicimus Deum.

Adhuc etiam includitur a Damasceno (l. I, c. 3), alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator (2) in secundo Physicorum (com. 75, init.). Et est talis; Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur: et hoc dicimus Deum.

CAPUT XIV.

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem *via remotionis* utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde, et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus; per quod scimus in communi *quid est:* et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia, in consideratione substantiae divinae, non possumus accipere *quid* quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem, in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit; sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur. Deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem, ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id, quod ex superioribus jam monstratum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis; quod etiam auctoritas Sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim: *Ego Dominus, et non mutor*, Malach. 3, 6; *Apud quem non est transmutatio*, Jacob. 1, 17; *Non est Deus quasi homo, ut mutetur*, Num. 23, 19.

CAPUT XV.

Quod Deus est aeternus.

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum.

Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem: est igitur aeternus, carens principio et fine.

Item, Illa sola tempore mensurantur quae moventur, eo quod tempus est numerus motus, ut patet in quarto Physic. (text. comm. 101). Deus autem est omnino absque motu, ut jam probatum est (c. 13); tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere; non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia haec sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens; in quo ratio aeternitatis consistit.

Adhuc, Si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse: non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam; non igitur esse incepit; unde nec esse desinet, quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

Amplius, Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. 13) probatum est, per rationem Aristotelis: ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde: ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est (c. 13). Igitur Deus aeternus est, cum omne necessarium per se sit aeternum.

Ostendit etiam Aristoteles, ex sempiternitate temporis, sempiternitatem motus; ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. Prima autem substantia movens Deus etiam est; igitur sempiternus. Negata enim sempiternitate temporis et motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatem substantiae; nam, si motus incepit, oportet quod ab aliquo movente inceperit, qui si inceperit, ab aliquo agente incepit. Et sic vel in infinitum ibitur, vel devenietur ad aliquid quod non incepit.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmista: *Tu autem, Do-*

(1) *Secundum approximationem*, i. e. secundum quod appropinquant magis vel minus ad id..., etc.

(2) *Commentator*. Vulgo antonomastice, apud S. Thomam et alios scholasticos, sub hoc nomine designatur Averrhoes.

mine, in aeternum permanes, 101, 13. Et idem, *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*, 101, 28.

CAPUT XVI.

Quod in Deo non sit potentia passiva.

Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia (1).

Omne enim id, in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, quum sit sempiternus; in Deo igitur non est potentia ad esse.

Adhuc, Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia; quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supradictis patet; non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

Item, Id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse; quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. Deum autem per se est necesse esse; nullo igitur modo est possibile esse; nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

Item, Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicujus participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

Adhuc, Unumquodque sicut natum est agerè inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia; nam motus est actus (2) in potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex praedictis; nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

Item, Videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum; quia quod est (in) potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid quod poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest; ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XVII.

Quod Deus non est materia.

Apparet etiam ex hoc, Deum non esse materiam (3):

Quia materia id quod est in potentia est (1).

Item, Materia non est agendi principium; unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum Philosophum (Physic. 1, 79). Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est. Ipse igitur materia non est.

Amplius, Sequitur res naturales casu existere his qui in materiam omnia reducebant, sicut in causam primam; contra quos agitur in secundo Physicorum (text. comm. 77). Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia casu existere.

Item, Materia non fit causa alicujus in actu, nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est (c. 13), nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quae Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autem insania Davidis de Dinando (2) confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea (3) aliquibus differentiis; et sic non essent simplicia; nam in eo, quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem (4) facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in decimo Metaphysicorum (text. comm. 12) determinatur, dicitur ad aliquid; nam omne differens, aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est, quae in aliquo conveniunt; oportet enim aliquid in his assignari, secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur: in his autem, quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant; sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur; non enim participant genus, quasi partem suae essentiae; et ideo non est quaerendum quibus differant; seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

(1) *Potentia.* — Ens dicitur in *potentia passiva*, seu brevius in *potentia* esse quoad aliquid, cum habet possibilitatem fieri hoc aliquid in *actu;* v. g. Paries in potentia quoad albedinem seu albus in potentia dicitur, cum hunc colorem nondum accepit; in actu vero, cum, accepit cum seu albus actualiter est. — Dum transit de potentia ad actum dicitur esse in *fieri*.

(2) Supple *alicujus*.

(3) *Materiam.* — Materia , mera quidem potentia per formam determinatam educitur in actum. In quo notandum est quod materia intelligitur, seu in abstracto pro materia qualibet, seu in concreto pro materia *signata*, ut loquitur S. Thomas, in libro *De Ente et Essentia* c. 2. — De materia autem prima , tamquam formam receptiva , quibus omnia, quae forma et materia constant, in re ponuntur , thesis est physicae generalis in qua Aristoteles et S. Thomas differunt praecipue eo quod prior materiam aeternam habet, posterior vero creatam. Apud recentiores atheistas, materia illa τὸ *fieri* vocatur. Sed τὸ *fieri* absolute loquendo, prorsus absurdum est; siquidem, inquantum existeret, jam non esset τὸ *fieri*.

(1) *Quia materia....* i. e. Materia est in potentia id quod est.

(2) *David de Dinando.* — « Eodem tempore (scil. anno » 1209), libri magistri David de Dinant et libri gallici de » theologia perpetuo damnati sunt et exusti. » Caes. Heisterb. *Illustr. Miracul. et Hist. Memor.*, V, 22.

(3) *Ea*, scilicet Deum et materiam.

(4) *Compositionem.* — Dicitur opposite ad *simplicia*. Nam ens absolute simplex nullam includit differentiam; ens enim non potest dici *absolute simplex*, in quo differentiae reperiuntur.

CAPUT XVIII.

Quod in Deo nulla sit compositio.

Ex praemissis autem concludi potest, quod in Deo nulla sit compositio.

Nam, in omni composito, oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. Quae enim actu sunt non uniuntur, nisi quasi colligata vel sicut congregata. Quae (1) non sunt unum simpliciter, in quibus etiam ipsae partes congregatae sunt, sicut (in) potentia respectu unionis. Sunt enim unitae in actu, postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia: non est igitur in eo aliqua compositio (2).

Item, Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

Adhuc, Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans (3). Quod autem est dissolubile est in potentia ad non esse; quod Deo non competit, cum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio.

Amplius, Omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est. Quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa suiipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset causa prima, quod supra (c. 13) habitum est.

Item, In quolibet genere, tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut, in genere calidi, ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis (4) omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa; causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

Praeterea, In omni composito, bonum non est hujus vel illius partis, sed totius; et dico bonum secundum illam bonitatem, quae est propria totius et perfectio ejus. Nam partes sunt imperfectae respectu totius, sicut partes hominis non sunt homo. Partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii; et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae, quae in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas ejus propria invenitur in toto, non autem in aliqua ejus partium. Et sic non erit in eo pure id bonum quod est proprium ei; non est ergo ipse primum et summum bonum.

Item, Ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet, id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

(1) *Quae non sunt....* i. e. haec colligata non sunt unum simpliciter, cum earum etiam ipsae partes congregatae sunt et per consequens erant sicut in potentia respectu unionis.

(2) Fundamentum hujus rationis inferius declarabitur (l. 2, c. 38), ubi de pluralitate formarum sermo erit.

(3) *Repugnans,* ut anima hominis, quae, cum ex potentia et actu sit composita, non tamen dissolvitur, quamvis a corpore separata. — Non tamen inducendum est animam, ex eo quod dissolutioni repugnat, mortalitati repugnare, sicut affirmant philosophi qui per solam animae simplicitatem, immortalitatem ejus demonstrare contendunt. Anima enim nihil in natura sua habet, quominus ad nihilum reduci possit.

(4) *Fine nobilitatis... simplicitatis* — Fusius haec quaestio a scholasticis tractatur, apud quos *simplicitas* multos habet gradus, per quos quisque nobilitatis gradus variatur; v. gr., lapis simplicior *homine* tamquam paucioribus elementis constans, non tamen est homine *nobilior.* Hic vero S. Thomas per simplicitatem intelligit *puritatem*, i. e. absolutam sui contrarii exclusionem. Deus autem tamquam prima causa, est in fine nobilitatis; tamquam vero actus nulla permixtus potentia, est in fine simplicitatis.

CAPUT XIX.

Quod in Deo nihil est violentum nihilque praeter naturam.

Ex hoc autem concluditur, quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam.

Omne enim id, in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet; nam quod est de substantia rei non potest esse violentum nec praeter naturam.

Amplius, Necessitas coactionis est necessitas ex alio vel ab alio (1). In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis. Igitur in eo nihil est coactum.

Adhuc, Ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid praeter illud quod rei per se convenit. Nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile aliquid esse praeter id quod secundum se ei convenit, cum secundum se sit necesse esse, ut ostensum est (c. 13). Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

Item, Omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est moveri ab alio. Nam violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo (2). Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est. Igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

CAPUT XX.

Quod Deus non est corpus.

Ex praedictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus.

(1) *Necessitas coactionis... ex alio vel ab alio.* — « *Necessitas* dicitur *multipliciter.* Necesse est enim quod non » potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo » ex principio intrinseco — sive materiali, sicut cum dicimus, quod *Omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi;* — sive formali; sicut cum dicimus, quod *Necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis.* Et » haec est necessitas *naturalis et absoluta.* Alio modo convenit alicui, quod non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine, vel agente. — Fine quidem, sicut cum aliquis » non potest sine hoc consequi aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam et equus ad » iter; et haec vocatur *necessitas finis,* quae interdum etiam » *utilitas* dicitur. — Ex agente autem hoc alicui convenit, » sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non » possit contrarium agere; et haec vocatur *necessitas coactionis.* » (S. Thom. *Summ. Theol.* Pars 1, q. 82, art. 1.)

(2) *Nil conferente vim passo,* i. e. quum τὸ vim passum nil conferat. — « Non omne cujus principium est extra est » violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco » quod appetitus interior non concurrit in idem. Et hoc est » quod dicit Philosophus, quod oportet tale violentum esse, » in quo nihil conferat, scilicet per proprium appetitum. » S. Thom. Comm. in Aristot. Ethic. ad Nic., 3, 1.

Omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18); igitur corpus non est.

Praeterea, Omne *quantum* (1) est aliquo modo in potentia; nam *continuum* est (in) potentia divisibile in infinitum; *numerus* autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum; ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est (c. 16). Ergo Deus non est corpus.

Adhuc, Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut Philosophus probat (Metaphys. 5, text. comm. 17.), eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale cum sit immobilis, ut ostensum est (c. 15); omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

Amplius, Omne corpus finitum est, quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in primo de Caelo et mundo (text. 35 75). Quodlibet autem corpus finitum, intellectu et imaginatione, transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid majus Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est major intellectu nostro, quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

Adhuc, Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquod objectum sensus in rerum natura; ergo et intellectus. Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio; ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile, in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile; igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

Praeterea, Quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior, quum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Ergo non est corpus.

Item, Inveniuntur rationes philosophorum (Physic. 8, text. comm. 52 et seq.) ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus in hunc modum: In omni motu sempiterno, oportet quod primum movens non moveatur, neque per se, neque per accidens, sicut ex supradictis (c. 13) patet. Corpus autem caeli movetur circulariter (2) motu sempiterno; ergo primus motor ejus non movetur neque per se, neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur; eo quod oportet motum et movens esse simul. Et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet, nisi per accidens moveatur; quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

Adhuc, Nulla potentia (1) infinita est potentia in magnitudine. (Sed) potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus, neque est virtus in corpore.

Prima (2) sic probatur: Si potentia alicujus magnitudinis est infinita, aut erit magnitudinis finitae, aut infinitae. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in tertio Physicorum (text. 39 et seq.), et in primo de Caelo et mundo (text. comm. 35-75); magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam; et sic, in nulla magnitudine, potest esse potentia infinita. Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur: Æqualem effectum, quem facit potentia minor tempore majori, facit potentia major tempore minori, qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est major omni potentia finita; ergo oportet quod, in minori tempore, perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quaecumque finita; nec potest esse quod in minori quodam sit tempore (3). Relinquitur ergo quod hoc erit in indivisibili temporis, et sic movere et moveri et motus erunt in instanti: cujus contrarium demonstratum est in sexto Physicorum (text. comm. 29,32). Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic probatur. Sit potentia infinita, quae est A; accipiatur autem pars ejus, quae est A B (4); pars igitur ista movebit in tempore majori; oportebit tamen esse aliquam proportionem hujus temporis ad tempus in quo movet tota potentia, cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia (5); non enim, quantum ad hanc rationem, differt istam vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam finitam praedictam, diminui oportebit de tempore, secundum proportionem additionis ad potentiam finitam; cum major potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore, quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars acceptae infinitae potentiae, scilicet A B. Et tamen haec potentia, quae est decuplum ejus, est proportio finita, cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod, in eodem tempore, movet potentia finita et infinita; quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita,

(1) *Quantum*, i. e. quod sub conditione quantitatis existit, et propter hoc divisionem mathematicam in infinitum seu potius in *indefinitum* patitur.

(2) *Circulariter*. Philosophi veteres, ex eo quod falso credebant circulum inter lineas curvas esse perfectissimam, et caelestia corpora ut perfectissima, motu perfectissimo esse praedita, circularem motum caelo tribuebant.

(1) *Potentia*, in hoc cap., non eodem sensu usurpatur, quam cum verbo *actus* opponitur; sed pro *potentia activa* seu *virtute*.

(2) *Prima* supple *propositio*.

(3) *Nec potest.. in tempore*, i. e. haec potentia infinita non posset effectum perficere velocius quam potentia finita quantacumque supponatur, scilicet in tempore minori quam aliud tempus, quantulumcumque supponatur.

(4) *Quae est A B*. Hae litterae designant graphice lineas, scilicet A lineam totam, et AB quamdam partem ejusdem. A directe repraesentat totum corpus finitum, cujus AB repraesentat partem; indirecte vero A significat potentiam (infinitam per suppositionem) totius corporis, et AB significat potentiam (finitam) partis per AB repraesentatae.

(5) *In decupla proportione*, i. e. tempus, in quo potentia partis AB movet, decies valeat tempus, in quo movet potentia A totius corporis.

sic probatur: Nulla potentia finita potest movere tempore infinito (1); sed potentia primi motoris movet tempore infinito, quia motus primus est sempiternus; ergo potentia primi motoris est infinita. Prima sic probatur: Si aliqua potentia finita alicujus corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia, quanto aliquid est majoris potentiae, tanto in majori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito. Major autem pars in majori tempore movere poterit; et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eamdem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius vel etiam excedet: ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis, in quo movet totum. Tempus autem, in quo (2) totum movebat, dicebatur esse infinitum; ergo tempus finitum metietur tempus infinitum; quod est impossibile.

Sed contra hunc processum plures sunt objectiones.

Quarum una est, Quia potest poni, quod illud corpus, quod movet primum motum, non est divisibile, sicut patet de corpore caelesti; praedicta autem probatio procedit ex divisione ejus. Sed ad hoc dicendum est, quod conditionalis (3) potest esse vera cujus antecedens est impossibile: et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, (hoc) (4) est impossibile; sicut si aliquid destrueret veritatem hujus conditionalis: *Si homo volat, habet alas*, esset (5) impossibile. Et secundum hunc modum intelligendus est processus probationis praedictae, quia haec conditionalis est vera: *Si corpus caeleste dividitur, pars ejus erit minoris potentiae quam totum*. Hujus autem conditionalis veritas tollitur, si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. Unde patet hoc (6) esse impossibile.

Et similiter potest responderi, si fiat objectio de augmento potentiarum finitarum, quia non est accipere, in rerum natura, potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque (7). Est tamen conditionalis vera, qua, in praedicta probatione, indigetur.

Secunda objectio est, Quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicujus corporis quae non dividitur, diviso corpore; sicut anima rationalis non dividitur, diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum, Quod, per processum praedictum, non probatur quod non sit Deus conjunctus corpori, sicut anima rationalis corpori humano, sed quod non est virtus in corpore, sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano, quod non est corpus neque virtus in corpore. Quod autem Deus non sit unitus corpori sicut anima alterius rationis est.

Tertia objectio est. Quod, si cujuslibet corporis potentia finita est, ut in praedicto processu ostenditur, (per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito), sequitur quod nullum corpus possit durare tempore infinito; et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur: Quod corpus caeleste, secundum potentiam suam, potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio, quod est potentiae infinitae. Et huic solutioni videtur attestari Plato (1), qui de corporibus caelestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea major est nexu vestro*. Hanc autem solutionem improbat Commentator (Metaphys. 12, com. 41, et Phys. 8, comm. 79). Nam impossibile est, secundum eum, quod id, quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequitur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile: quod est impossibile, secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet, quod in corpore caelesti, omnis potentia quae est, finita est. Non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum Aristotelem, in octavo Metaphysicorum (text. comm. 12), potentia ad *ubi*, sed non ad *esse*, et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse. Sciendum tamen quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens: quia, si detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi; cum expresse dicat Aristoteles, in primo de Caelo et mundo (text. 20-23), quod caelum habet virtutem ut sit semper. Et ideo melius dicendum est, quod, quum potentia dicatur ad actum, oportet judicare de potentia secundum modum actus. Motus autem, secundum sui rationem, quantitatem habet et extensionem; unde duratio ejus infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis, praecipue in re cujus esse est invariabile, sicut caelum; et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod, per illam virtutem, aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito: cum esse illud invariabile non attingatur a tempore, nisi per accidens.

Quarta objectio est de hoc, Quod non videtur esse necessarium, quod illud, quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam in illis moventibus, quae movendo non alterantur; quia talis motus nihil consumit de potentia eorum; unde non minori tempore movere possunt, postquam aliquo tempore moverunt, quam ante; sicut solis virtus finita est, et quia in agendo ejus virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora secundum naturam.

Et ad hoc dicimus, quod corpus non movet, nisi motum, ut probatum est (c. 13); et ideo si contingat corpus aliquod non moveri, sequitur ipsum non movere. In omni autem quod movetur est potentia ad opposita (2), quia termini motus sunt oppositi; et ideo quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri; et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur, et sic nec quod in per-

(1) *Tempore infinito*, i. e. per tempus infinitum, vel per durationem infinitam. — In hoc articulo, verbum *tempus* ubique pro *duratione* sumitur.
(2) *In quo*, i. e. *per quod*.
(3) *Conditionalis*, supple *propositio*.
(4) (*Hoc*), i. e. illud quod destruit veritatem...
(5) *Esset*. — Ante *esset*, supple *hoc aliquid*.
(6) *Hoc*, i. e. primum movens esse corpus.
(7) *Quia non est accipere... ad tempus quodcumque*, i. e. quia non potest supponi tot potentias realiter existere, quot supponi possunt proportiones temporis ad quodcumque tempus.

(1) In *Timaeo*, p. 41, B.
(2) *Ad opposita*, i. e. ad contraria.

petuo tempore moveat. Procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere; acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo, quod oportet esse incorporeum; et ideo oportet primum movens esse incorporeum: et sic nihil prohibet, secundum naturam, corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere. Nam et ipsum primum corpus caeleste secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram. Nec est inconveniens, secundum Commentatorem (Metaphys. 12, text. 41), quod illud, quod de se est in potentia ad moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile; et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente; et ideo, quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae, acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

Quinta objectio est, Quod per praedictum processum non videtur major ratio, quare non sit potentia infinita in magnitudine, quam extra magnitudinem; nam utrobique sequitur, quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum: Quod finitum et infinitum in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in tertio et in quinto Physicorum. Et ideo infinitum in uno eorum (1) aufert proportionem finitam in aliis. In his autem, quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum, nisi aequivoce (2). Unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

Aliter autem respondetur et melius, quod caelum habet duos motores; unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus ejus sit finitae velocitatis; et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus ejus possit esse infinitae durationis. Et sic patet, quod potentia infinita, quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore; sed potentia, quae est in magnitudine, oportet quod moveat corpus immediate, cum nullum corpus moveat, nisi motum. Unde, si moveret, sequeretur quod moveret non in tempore.

Potest adhuc melius dici: Quod potentia, quae non est in magnitudine, est intellectus, et movet per voluntatem; unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. Potentia autem, quae est in magnitudine, non potest movere nisi per necessitatem naturae, quia probatum est quod intellectus non est virtus in corpore (1): et sic movet de necessitate, secundum proportionem suae quantitatis. Unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti (2). Secundum hoc ergo, remotis praedictis objectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

Amplius, Nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis, eo quod movens corporale in motu locali movet, attrahendo vel expellendo. Id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem, a principio motus usque ad finem: cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius. Et sic nullum corpus potest movere motu continuo et regulari. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 73-77). Igitur movens primum motum non est corpus.

Item, Nullus motus, qui est ad finem qui exit de potentia ad actum, potest esse perpetuus: quia, cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, cum omnia hujusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum (3): hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus, neque virtus in corpore. Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus caeli sit perpetuus, ut infra patebit (l. 2, c. 36, et l. 4, c. 37), tamen verum est quod motus ille non deficit neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. Dicitur enim: *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate oportet adorare*, (Joan. 4, 24). Dicitur etiam: *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo*, I. Tim. 1, 17. Et: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, Rom. 1, 20. Quae enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes, amicitiam et litem; qui etiam propter praedictas rationes confutantur. Nam, cum lis et amicitia sint in corporibus, secundum eos, sequitur prima principia moventia esse virtutes in corpore. Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia; per quod datur intelligi, quod posuerunt

(1) *In uno eorum*, scilicet in magnitudine vel in tempore vel in motu.

(2) *Aequivoce* — Cum hac voces *aequivoce, univoce, analogice* saepissime occurrant, eas interpretabimur ex Ant. Goudin: — « Terminus *univocus* est, qui significat rationem » aliquam in pluribus simpliciter eamdem; ut *homo*, dictus » de Petro et Paulo. — Terminus *analogus* est, qui signi» ficat rationem aliquam simpliciter quidem diversam, ali» quatenus tamen similem; ut *pes* dictus de pede animalis, » de pede montis et de pede columnae. — *Aequivocus* est, » qui significat res omnino diversas, ut *canis*, dictus de si» dere, pisce et animali domestico. » — Hac distinctiones quid valeant clarius apparebit in capp. 32, 33 et 34 in quibus S. Thomas demonstrat *nihil de Deo et aliis rebus univoce praedicari*, etc.

(1) *Intellectus non est virtus in corpore*, i. e. in corpore non potest inveniri virtus, quae sit intellectus.

(2) *In instanti*, i. e. potentia infinita in magnitudine, movens secundum totam suam quantitatem, quae est infinita, movebit necessario, non in aliquo tempore, sed in instanti.

(3) *Movet sicut desideratum*, i. e. attrahit, sicut summum bonum et summum appetibile.

Deum esse corpus caeleste. Inter antiquos autem, solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum. Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et hujusmodi, occasionem habentes ex praedictis philosophorum erroribus. Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Judaeorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum, sive Anthropomorphitarum haereticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; necnon et Manichaeorum, qui quamdam infinitam lucis substantiam, per infinitum spatium distentam, Deum existimabant. Quorum omnium errorum fuit occasio, quod, de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPUT XXI.

Quod Deus est sua Essentia.

Ex praemissis autem haberi potest, quod Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

In omni enim eo, quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter ejus essentiam, totum quod res est esset eius essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter ejus essentiam; et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine (1). Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

Adhuc, Solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei, quod non intrat definitionem ipsius. Definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt, quae in definitione non cadunt. Sola igitur accidentia, sunt in re aliqua, praeter essentiam ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur (c. 23); nihil igitur est in eo praeter essentiam ejus; est igitur ipse sua essentia.

Amplius, Formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. Non enim dicitur quod Socrates aut homo aut animal sit albedo; quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subjectum subsistens. Similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis; unde non dicimus, quod hic vel ille ignis (2), aut ignis sit sua forma. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui; licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi; unde non dicitur quod Socrates vel homo sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata, ut ostendetur (c. 42). Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicatur: *Deus est sua essentia.*

Praeterea, Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa; quum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei, cum sit primum ens, ut ostensum est (c. 13). Deus igitur est sua essentia.

Item, Quod non est sua essentia se habet, secundum aliquid sui, ad ipsam, ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, utputa humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (c. 16) ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

CAPUT XXII.

Quod in Deo idem est Esse et Essentia.

Ex his autem, quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest, quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse.

Ostensum est enim supra (c. 15) aliquid esse, quod per se necesse est esse: quod Deus est. Hoc igitur esse, quod necesse est, si est alicui quidditati conjunctum, quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere (1) quidditati albedinis; aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse hujusmodi dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa, vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem ejus, quod est per se necesse esse, quia, si ab alio dependet, jam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem quae per se necesse est esse, quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale; et sic non erit ejus quidditas. Deus igitur non habet essentiam, quae non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici, quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit, nisi illa esset; sed dependet quantum ad conjunctionem, qua ei conjungitur: et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum conjungi non per se necesse est.

Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit: quia, si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse; sed id quod est per se, necesse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id, quod est per se necesse esse: non ergo est quidditas ejus. Hoc autem, quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo, a quo dependet conjunctio sua ad essentiam illam; et sic redit idem quod prius.

Item, Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse; ergo Deus est suum esse.

Amplius. Si esse Dei non est sua essentia (non

(1) *Ut humanitas in homine.* — In homine enim, praeter humanitatem, quod est *quidditas*, invenitur *materia signata* (V. supra p. 13, cap. XVII, n. 1), sicut *haec ossa, haec carnes.*

(2) *Hic vel ille ignis* particulariter dicitur; — *ignis*, universaliter.

(1) *Per se existere.* Supple *est dissonum seu repugnans.*

autem pars ejus esse potest (1), cum essentia divina sit simplex, ut (c. 18) ostensum est, oportet quod hujusmodi esse sit aliquid praeter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quae per se non sunt unum, si conjunguntur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur convenit per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. — Si primo modo (essentia autem est secundum illud esse) (2), sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum (3), est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse; quod est impossibile, nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid; hoc enim non est impossibile, invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subjecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subjecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali. — Si autem illi esse conveniat per aliquam aliam causam (4); omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima. Deus autem est prima causa, non habens causam, ut supra (c. 13) demonstratum est. Igitur illa quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei: necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

Amplius, *Esse* actum quemdam nominat; non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. Omne autem cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo existens (5), se habet ad ipsum ut potentia ad actum; actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse sese habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem supra (c. 16) in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

Item, Omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum; sed nulla res, in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res, in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

Amplius, Omnis res est per hoc quod habet esse: nulla igitur res cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicujus non potest esse primum ens, quia id, quo aliquid participat ad hoc quod sit (1), est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui, cum quaereret a Domino dicens: *Si dixerint ad me filii Israel: Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum; sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos* Exod. 3, 13, 14, ostendens suum proprium nomen esse: *Qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro de Trinitate (7, init.): Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. Boetius etiam dicit, in libro de Trinitate (cap. 2), quod divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse.

CAPUT XXIII.

Quod in Deo non sit accidens.

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo, super ejus essentiam, nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

Ipsum enim esse (2) non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua; quamvis id quod est (3) possit aliquid aliud participare: nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse; ergo nihil habet quod non sit de sua substantia; nullum ergo accidens ei inesse potest.

Amplius, Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit, cum sit praeter essentiam ejus cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. — Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam. Nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu: quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab aliquo agente: quod est contra praedeterminata (c. 13). — Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest (4), impossibile autem est quod sit causa illius, secundum quod est recipiens ipsum; quia sic idem, secundum idem, faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud; sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae

(1) *Non autem.... potest*, i. e.: Τὸ esse Dei non potest esse pars essentiae Dei.

(2) *Essentia... est secundum esse,* i. e. si *Esse* est necessarium, *Essentia* est necessaria; si vero *Esse* est contingens, *Essentia* est contingens. Hic consideratio ista particulariter sic applicatur allatae hypothesi: Si Esse jungitur Essentiae per aliquam causam, pariter et Essentia τῷ Esse.

(3) *Prius secundum intellectum.* Quod quidem de logica prioritate intelligendum est; non quod haec prioritas sit mere logica et nunquam transeat in rem, sed quia saepe advenit quod causa et effectus quodammodo simul dentur; et tunc distinctio facilius comprehenditur intelligibiliter quam realiter.

(4) Sensus est: Si illi esse conveniat per aliquam aliam causam, cum omne quod acquirit esse ab alia causa sit causatum et non causa prima, et cum Deus sit prima causa non habens causam, illa quidditas, quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei.

(5) *Existens,* i. e. qui sit aliquid diversum ab eo.

(1) *Participat ad hoc quod sit* i. e. participat ad esse.

(2) *Ipsum esse,* i. e. τὸ esse simpliciter.

(3) *Id quod est,* i. e. quod habet existentiam, non de se.

(4) Sensus est: Si ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest, cum impossibile sit quod sit causa illius, secundum quod est recipiens ipsum (quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu), oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud.

et causam per formam. Sic igitur Deus erit compositus, cujus contrarium superius probatum est (c. 18).

Item, Omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum, eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale; sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est (c. 16 et 17.) In eo igitur nullum accidens esse potest.

Adhuc, Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile; accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis; cujus contrarium supra demonstratum est (c. 13 et 15.).

Amplius, Cuicumque inest aliquod accidens non est quidquid habet in se; quia accidens non est de essentia subjecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur: Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa; ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui, quod est ipsummet. Hoc enim perfectius est unum (1), quam cum aliquid alteri substantialiter unitur, ut forma materiae: quae etiam unio perfectior est, quam cum aliquid alteri accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

Item, Substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. Divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici Doctores conveniunt. Unde Augustinus (in libro de Trinitate 5, 4) dicit, quod in Deo nullum est accidens.

Ex hac autem veritate ostensa, error quorumdam in lege Sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas.

CAPUT XXIV.

Quod Esse divinum non potest designari per additionem differentiae substantialis.

Ostendi etiam ex praedictis potest, quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali (2), sicut designatur genus per differentias.

Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus, quibus esse substantiale designatur. Non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae (3) designantur ad esse speciei per differentias essentiales, sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si ergo divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est (c. 22): ergo substantia divina non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente: ex quo potest concludi, quod non sit per se necesse esse; cujus contrarium supra ostensum est (c. 15).

Item, Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est (c. 16); sed sua substantia est suum esse. Ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

Amplius, Omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, et est intrinsecum rei designatae; alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei; quia jam ostensum est (c. 22), quod esse Dei non est aliud ab essentia ejus. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae, et sic Deus erit compositum ex partibus essentialiter; cujus contrarium supra ostensum est (c. 18).

Item, Quod additur alicui ad designationem alicujus designatione essentiali, non constituit ejus rationem, sed solum esse in actu. Rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu; non autem constituit rationem animalis, in quantum est animal, nam differentia non intrat definitionem generis (1); sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei, cui additur, rationem propriae ejus quidditatis seu naturae; nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. Hoc autem, scilicet esse in actu, est, ipsa divina essentia, ut supra ostensum est (c. 22). Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAPUT XXV.

Quod Deus non sit in aliquo genere.

Ex hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se, per quod natura generis designetur ad speciem. Nihil enim est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est (cap. praeced.). Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

Amplius, Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est; accidens enim non potest esse primum

(1) *Perfectius est unum*, i. e. perfectius unitatem in se habet.

(2) *Designatione essentiali*, i. e. determinatione.

(3) *Quae* ad genera, non ad ideas referatur.

(1) *Differentia non intrat...* Definitio genere et differentia constat; sic, in definitione hominis *animal* est genus; *rationale* autem differentia. Hi termini sejunctim habent suam definitionem, quae pariter genere et differentia constat. Unde colligitur quod, in qualibet definitione, differentia, quae est pars definitionis, non intrat definitionem generis, cum istud genus definitionem aliunde. i. e. ex superioribus habeat. Quod patet in definitione hominis; nam differentia, i. e. *rationale*, non est de essentia animalis, ac prorsus evidenter non intrat definitionem animalis, cum proprium definitionis sit essentiam exprimere.

ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest; quia substantia, quae est genus, non est ipsum esse; alias, omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causatum ab alio; cum ratio generis salvetur in omnibus, quae sub genere continentur (1); et sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis (c. 13 et 15). Deus autem est ipsum esse; igitur non est in aliquo genere.

Item, Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt; alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia, quae in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus, in *quod quid est*, praedicatur. Esse igitur cujuslibet in genere exsistentis est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est; Deus igitur in genere non est.

Amplius, Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis; genus autem praedicatur in *quod quid est*. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere; quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur ergo, quod Deus non sit in genere.

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum (2). Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae; quia sic genus poneretur bis (3) in definitione speciei. Sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu (4) eorum de quibus praedicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur, quod Deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quod Deus definiri non potest, quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

Patet etiam, quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum; quia principium demonstrationis (1) est definitio ejusdem de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri, quod, quamvis nomen substantiae Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus, res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae; nam substantia est ens per se, quod Deo constat convenire; ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

Sed ad hoc dicendum est, ex dictis (c. 23), quod in definitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus, quia jam probatum est quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum; dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura; quae nec potest naturam vel rationem generis constituere; quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subjecto (nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse), et sic in ratione substantiae intelligatur, quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur quod nullo modo (Deus) est in genere substantiae; et sic nec in aliquo genere, cum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

CAPUT XXVI.

Quod Deus non est esse formale omnium.

Ex his confutatur quorumdam error (2), qui dixerunt Deum nihil aliud esse, quam esse formale uniuscujusque rei.

Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse non est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est. Impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter unaquaeque res est.

Item, Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem; vel quod res differant per hoc, quod ipsum esse diversis naturis secundum

(1) *Quae sub genere continentur*, i. e. species quae generi subjacent. Et hoc significat quod, si substantia esset genus quod esset suum esse, omnes substantiae pariter essent suum esse; nam *ratio* (i. e. essentia) generis sese extendit ad omnes species subjacentes.

(2) Metaphys. III, text. comm. 11, ubi S. Thomas sic exponit Aristotelis locum: « Cum differentia addita generi constituat speciem, de differentia praedicari non poterit nec species sine genere nec genus sine speciebus. Quod autem species de differentia praedicari non possit, patet ex duobus: Primo quidem, quia differentia in plus est quam species (i. e. pluribus extenditur, v. g. *rationale*. praeter hominem, convenit Angelo). 2° Quia cum differentia ponatur in definitione speciei, non posset species praedicari per se de differentia nisi intelligeretur quod differentia est subjectum speciei, sicut numerus est subjectum paris, in cujus definitione ponitur. Hoc autem non sic se habet; sed magis differentia est quaedam forma speciei. Non ergo posset species praedicari de differentia, nisi forte per accidens. Similiter etiam nec genus per se sumptum potest praedicari de differentia, praedicatione per se. Non enim genus ponitur in definitione differentiae, quia differentia non participat genus (v. g. differentia *rationale* non participat essentiam *animalis* quod est genus) Nec etiam differentia ponitur in definitione generis. Ergo nullo modo per se genus praedicatur de differentia. Praedicatur tamen de eo quod habet differentiam, i. e. de specie, quae habet differentiam in actu. Et ideo dicit quod de propriis differentiis generis non praedicatur species, nec genus sine speciebus; quia scilicet genus praedicatur de differentiis, secundum quod sunt in speciebus. Nulla autem differentia potest accipi de qua non praedicetur ens, quia quaelibet differentia cujuslibet generis est ens; alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod ens sit genus. »

(3) *Bis*; i. e. semel per se et semel in differentia inclusum.

(4) Ens quodammodo extenditur negationibus et privationibus, prout sunt attributa propositionis affirmativae, ut *Socrates est caecus*; sed tunc ens non intelligitur realiter, ac proinde non est de intellectu eorum de quibus praedicatur.

(1) Hoc S. Thomas intelligit de demonstratione *quid*, cujus principium est definitio; nam definitio declarat essentiam seu quidditatem rei. Et haec opponitur demonstrationi *quia*, cujus principium est effectus.

(2 *Error* omnium scilicet tam veterum quam recentiorum *pantheistarum*. Inter priores annumerandi sunt Xenophanes, Parmenides, etc.; inter vero recentiores, Amalricus, David de Dinando. et nostris temporibus propiores, Spinoza, Herderius, Lessingius, Schellingius, Hegelius et similes qui distinguendi sunt in pantheistas realistas (proprie pantheistas), et pantheistas nominalistas (proprie atheistas).

speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est (c. 25). Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura seu essentia divina, ut ostensum est (c. 22). Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

Amplius, Principium naturaliter prius est eo cujus est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium. Forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu (1). Si igitur esse divinum sit esse uniuscujusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non erit necesse esse per se; cujus contrarium supra (c. 15) ostensum est.

Adhuc, Quod est commune multis non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod, in Socrate et Platone, essent plura animalia: animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum (2). Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra (c. 13) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

Item, Generatio (3), per se loquendo, est via in esse, et corruptio via in non esse. Non enim generationis terminus est forma, et corruptionis terminus privatio, nisi quia forma facit esse, et

(1) Sic in homine *anima* seu *forma* est principium essendi et operandi; quia facit quidditatem hominis in actu, inquantum materia est pars essentialis hujus naturae ex materia et forma compositae.

(2) Hic agitur de Universali. — *Universale* est natura communis, quae, cum sit una, inest tamen vel apta est inesse multis. *Universale* idem sonat ac essentia, et sic: *Universalia* sunt essentiae rerum. Tres perhibentur, apud philosophos, de *Universalibus* sententiae, scilicet Realismus, Nominalismus, Conceptualismus. In hoc consistit Realismus, quod ponantur *Universalia* a parte rei, i. e. propriam et separatam in seipsis habentia realitatem. — Nominalismus e contrario *Singularibus* tantum realitatem tribuit, et *Universalia* meros FLATUS VOCIS esse affirmat. Apud Conceptualistas *Universalia* nil aliud sunt quam respectus fictitii seu logici conceptus humanae intelligentiae, unde nulla fundamentalis differentia invenitur Nominalistas inter et Conceptualistas, cum apud utrosque *Universalia* omni realitate destituantur.

S. Thomas autem quamvis harum trium opinionum sequaces sibi vindicare ejus auctoritatem vicissim tentaverint, nec Realista, nec Nominalista, nec etiam Conceptualista merito dici potest. Ex innumeris enim locis sancti Doctoris colligi possunt multa argumenta hujus propositionis, quam in Summa Theologica 1 Q. 15, art. 3 sic ponit. *Ideae sunt rationes in mente divina existentes.* Juxta ipsius mentem, *Universalia* seu rerum essentiae in Deo sunt ideae aeternae quas in sua essentia videt, tamquam totidem modos secundum quos divina essentia imitabilis est. Imperfectae illae similitudines in hoc a perfecta Dei imagine, scil. Verbo differunt, quod Verbum est respectus in se realis, *Universalia* autem sunt tantum respectus intelligibiles. Unde naturae communes sic consideratae duplex reale fundamentum habent: 1° In divina essentia, inquantum a creaturis imitabilis est; 2° In ipsis creaturis, in quibus sub principiis individuantibus contrahuntur.

(3) *Generatio.* — De *generatione* et *corruptione.*

privatio non esse. Dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis; quod est falsum, cum ipse sit aeternus, ut supra (c. 15) ostensum est.

Praeterea, Sequetur quod esse cujuslibet rei fuerit ab aeterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio; si enim sit generatio, oportet quod esse praeexistens (1) alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo acquiretur alicui prius (2) existenti, aut nullo modo prius existenti. — Si primo modo (3), cum unum sit esse omnium existentium, secundum positionem praedictam, sequitur quod res, quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi; quod non facit generationem, sed alterationem. — Si autem nullo modo prius existebat (4), sequetur quod fiat ex nihilo; quod est contra rationem generationis. Igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit; et ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem sacra Doctrina repellit, dum confitetur *Deum excelsum et elevatum*, ut dicitur Isai. 6, 1; et eum *super omnia esse*, ut Rom. 9, 5 habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur qua et idololatrae, qui *incommunicabile nomen*, scilicet Dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur Sap. 14, 21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere: Lapis est ens, quam: Lapis est Deus.

Huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum.

Primum est quarumdam auctoritatum intellectus (5) perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum Cael. Hier. c. 4: *Esse omnium est supersubstantialis Divinitas.* Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse; non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si Divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium. Cum enim Divinitatem super omnia dixit, ostendit, secundum naturam suam, ab omnibus distinctum Deum et super omnia collocatum. Ex hoc vero, quod dixit quod Divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dicit (De divinis nominibus c. 2) quod *ipsius Dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figurae sigilli ad ceram.*

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia,

(1) *Quod esse praeexistens*, i. e. quod esse jam existens ab aeterno acquiratur de novo alicui rei.

(2) *Prius*, non relative, sed absolute usurpatur pro *jam*

(3) Scilicet si esse praeexistens alicui jam existenti de novo acquiratur.

(4) *Existebat*, supple *res cui esse de novo acquiratur.*

(5) *Intellectus*, i. e. sensus seu interpretandi modus.

quamvis sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset, et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator, in libro de Causis (Propos. 9, circa finem) dicit quod causa prima, ex ipsa puritate suae bonitatis, ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

Tertium, quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitae simplicitatis est, aestimaverunt illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum; non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id, quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti.

Quartum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse; non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi.

CAPUT XXVII.

Quod Deus non sit forma alicujus corporis.

Ostenso igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicujus rei forma.

Nam divinum esse non potest esse alicujus rei quidditas, quae non sit ipsum esse, ut ostensum est c. 22; quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicujus alterius formam.

Amplius, Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse; non ergo est Deus forma corporis.

Item, Ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia, respectu totius: in Deo autem nulla est potentialitas; impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

Adhuc, Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicujus forma.

Praeterea, Hoc idem potest ostendi, ex aeternitate motus sic: Si Deus est forma alicujus mobilis, cum ipse sit primum movens compositum, erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri; utrumque igitur in ipso est. Quod autem est hujusmodi non habet motus indeficientiam ex seipso; oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum. — Est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus; quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non sit pars corporis moventis seipsum, quasi aliqua forma ejus.

Huic autem veritati concordat Scriptura. Dicitur enim: *Elevata est magnificentia tua super caelos, Deus* Psal. 8, 2. Et: *Excelsior caelo est; et quid facies?... Longior terra mensura ejus, et latior mari*, Job 11, 8, 9. Sic igitur Gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idololatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae. Quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus ejus non indebite divinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit (Metaphys. 12, c. 41) quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum (1), idest, idololatrarum, quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli.

CAPUT XXVIII.

Quod Deus est universaliter perfectus.

Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas.

Omnis enim nobilitas cujuscumque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset (2), et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis, majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur qui est totum suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliqualiter non est (3). Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse

(1) Legendum *Sabaeorum.*

(2) *Nisi per eam sapiens esset,* i. e. si sapientia mere speculativa. per virtutem hominis ipsam possidentis in mores non transiret. Nam sapiens est homo qui sapienter novit et agit.

(3) Quod accidit omnibus, quae esse participant. Cum enim participatio ipsorum fiat secundum aliquam proportionem, omne quod non participatur eos deficit.

quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit; est igitur universaliter perfectus. Ista vero quae tantum sunt, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti, non enim ipsa habent esse secundum totum suum (1) posse, sed quia participant esse per quemdam particularem modum, et imperfectissimum.

Item, Omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere: semen enim est ab animali vel a planta; igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum autem est Deum esse primum ens; igitur est perfectissimus.

Amplius, Unumquodque perfectum est, inquantum est actu; imperfectum autem, secundum quod est in potentia, cum privatione actus. Id igitur, quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem est Deus; igitur est perfectissimus.

Adhuc, Nihil agit nisi secundum quod est in actu; actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis. Possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse, quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte ejus in quod terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam causam, quae Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur quidquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius, quam sit in re illa; non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

Item, In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia, quae sunt illius generis, mensurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis et minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis et minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem, quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum, quae aliquibus rebus conveniat, alias non esset omnium communis mensura.

Hinc est quod, quum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino: *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. 33, 19; per hoc dans intelligere, in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam (de Divinis nomin. c. 5) dicit: *Deus non quodammodo est exsistens, sed simpliciter; et incircumscriptive totum esse in seipso accipit et praeaccipit.*

Sciendum tamen, quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis (2) significatio, quantum ad sui originem, attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectius esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem, perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud: *Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est*, Matth. 5, 48.

(1) *Suum posse.* Intelligendum est τὸ *posse* non de eis quae habent esse, sed de *esse* ipso. Ideo grammaticaliter dicendum erat: ejus posse.

(2) *Nominis*, supple *perfectionis*.

CAPUT XXIX.

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest.

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione. Necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri; de natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente (1) invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem; ratione cujus causa aequivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est. Unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem solis activam, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cujus sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit; a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum hujusmodi effectus non eodem modo possident calorem hujusmodi, quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter Deum et creaturam commemorat, ut cum dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen. 1, 26. Aliquando vero similitudo negatur, secundum illud: *Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* Isai 40, 18. Et: *Deus, quis similis erit tibi? Ne taceas, neque compescaris, Deus*, Psal. 82, 2. Huic autem rationi Dionysius concordat, qui de Divinis nomin. (c. 9) dicit: *Eadem similia sunt Deo et dissimilia. Similia quidem, secundum imitationem ejus qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis esse contingit; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis.* Secundum tamen hanc similitudinem, convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod ejus possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id, quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur illud, secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse, sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturae assimiletur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit; et sic competit ei quod ab alio

(1) *Causa excedente.* — Causa *excedens* dicitur respectu effectus *deficientis*.

accipit unde simile ei sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis, non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

CAPUT XXX.

Quae nomina de Deo praedicari possint.

In his etiam considerari potest quid de Deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo simul et aliis rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et aliis rebus; sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia hujusmodi. Quaecumque vero nomina hujusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei, alteri solent adaptari; sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. Hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut *homo* et *lapis*. Nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant, quae ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quae vero hujusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur; sicut summum bonum, primum ens, et alia hujusmodi. Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum; quantum vero ad modum significandi, omne nomen cum defectu est; nam nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta utpote non subsistens; habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, imo concretionem habens. Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens, significat in concretione; quod vero ut simplex significat, non ut *quod est* sed ut *quo est* (1); et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit; quamvis res significata aliquo modo eminenti Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni. Nam bonitas significat ut non subsistens; bonum autem, ut concretum; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius (de Divinis nomin. c. 1 et 5) docet, hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum. Modus autem supereminentiae, quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habent ad ipsum, ut ex supradictis patet.

CAPUT XXXI.

Quod Divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant.

Ex praedictis etiam videri potest, quod divina perfectio, et plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus, sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur. Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem hujusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret. Ex hoc igitur sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus, per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sicut calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem, ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem attribui est necesse; quae quidem virtus non est aliud a sua essentia, cum ei nihil accidere possit, ut probatum est (c. 23). Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum hoc quod sapientes sumus, virtutem ejus, quae sapientes nos facit, aliquatenus imitamur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam, secundum esse, secundum bonitatem, et alia hujusmodi, sicut et aliae creaturae. Hujusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia, quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest; ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit, nisi per multa. Potestas autem regia ad omnia illa extenditur, ad quae diversae sub ipsa potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus, per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae per quaedam diversa consequuntur, imo multo majorem.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina, quibus perfectionem ipsius signamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus; quod promittitur his qui

(1) *Non ut* quod est, *sed ut quo* est. — Nomen concretum significat *quod est;* nomen vero abstractum significat *quo est.* Per *quod est* intelligitur illud completum quod subjecti et formae concretione constat, ut *album*, per quod forma accidentalis, i. e. color albus exprimitur tamquam subjecto inhaerens. — *Quo est* significat tantum formam, per quam subjectum determinatur. Sic *albedo* est nomen formae in abstracto, i. e. a quocumque subjecto separatae; et tunc significat *quo* subjectum, cui inhaerere potest, habebit esse album.

cum per essentiam videbunt: *In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum,* Zachar. 14, 9.

CAPUT XXXII.

Quod nihil de Deo et aliis rebus univoce praedicatur.

Ex his etiam patet, quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

Nam effectus, qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest; non enim univoce dicitur *calidus* ignis a sole generatus, et sol. Rerum autem, quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt, cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

Amplius, Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequitur, nisi, secundum eumdem essendi modum eamdem speciem vel formam suscipiat. Non enim univoce dicitur domus, quae est in arte et in materia (1), propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eumdem modum essendi; nam nihil est in Deo, quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (c. 13) patet; quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo univoce et rebus aliis praedicari.

Adhuc, Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus, ut supra ostensum est (c. 25): et similiter nec ut differentia, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur; nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est (c. 23): et ita nihil de Deo praedicatur, neque ut accidens, neque ut proprium: nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Item, Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum, ad minus (2) secundum intellectum, simplicius est. Deo autem neque secundum rationem neque secundum intellectum, potest esse aliquid simplicius: nihil igitur de Deo univoce et aliis rebus praedicatur.

Amplius, Quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit, de quo praedicatur; nam species participare dicitur genus et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem; nam omne quod participatur determinatur ad modum participati; et sic partialiter sive particulariter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Adhuc, Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius (3), certum est univoce non praedicari. Nam prius in definitione posterioris includitur, sicut substantia in definitione accidentis, secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret etiam quod substantia poneretur in definitione entis, secundum quod de substantia praedicatur; quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine sed secundum prius et posterius, cum de Deo omnia praedicentur essentialiter; dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa Bonitas. De aliis autem fiunt praedicationes per participationem: sicut Socrates dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

CAPUT XXXIII.

Quod ea, quae de Deo et aliis rebus praedicantur non dicantur pure aequivoce.

Ex praemissis etiam patet, quod quidquid de Deo et rebus aliis praedicatur non secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea, quae sunt a casu aequivoca (1). Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum; sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus, quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in hujusmodi nominum communitate, ordo causae et causati, ut ex dictis (c. 29 et 32) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur.

Amplius, Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex praedictis (c. 29) patet; relinquitur ergo quod non dicantur de Deo secundum puram aequivocationem.

Item, Quando unum de pluribus. secundum puram aequivocationem, praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius. Nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. Ex his autem, quae in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (c. 3 et 31) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur hujusmodi attributa de Deo et aliis rebus.

Adhuc, Æquivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis, nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset, procedendo de creaturis ad Deum: cujus contrarium patet, ex omnibus loquentibus de divinis.

Amplius, Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed, si nomen praedicatur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina

(1) *In arte et in materia*, i. e. cum in mente architecti, et cum materialiter exterius existit.

(2) *Ad minus*, i. e. saltem.

(3) *Secundum prius et posterius.* Ens praedicatur de substantia, *secundum prius*; de accidente autem, *secundum posterius*. Substantiae enim prioritas attribuitur, cum in ea plus entis, quam in accidente, reperiatur. Et tunc ens non univoce de utroque dicitur. Nam ens substantiae non ab accidente pendet; secus autem dicendum est de accidente.

(1) *A casu aequivoca* dicuntur ea quibus idem nomen impositum est a diversis ad diversa significandum, non ex aliqua similitudine unius ad alterum, sed quia sic accidit. Dicuntur autem *aequivoca a consilio* quae idem nomen receperunt ex eo quod quaedam inter ea similitudo videbatur.

intelligimus de Deo; cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo, quod Deus est bonus, vel si quid aliud hujusmodi est. Si autem dicatur quod, per hujusmodi nomina, solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens, quia non est de genere rerum inanimatarum, et sic de aliis; ad minus oportebit quod *vivens*, de Deo et creaturis dictum, conveniat in negatione inanimati; et sic non erit pure aequivocum.

CAPUT XXXIV.

Quod ea, quae dicuntur de Deo et creaturis, analogice dicuntur.

Sic igitur ex dictis relinquitur, quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, neque aequivoce neque univoce praedicantur, sed analogice; hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum.

Quod quidem dupliciter contingit.

Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum; sicut, secundum respectum ad unam sanitatem, animal dicitur sanum, ut ejus subjectum; medicina, ut ejus effectivum; cibus, ut ejus conservativum; urina, ut ejus signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum; sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur.

Hujusmodi ergo nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum (oportet enim aliquid Deo ponere prius), sed modo secundo.

In hujusmodi autem analogica praedicatione, ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque; quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id, quod prius est secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur, prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente, natura (1), inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum naturam et secundum nominis rationem. Quando vero illud quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem; sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu. Sed, quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est, quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum, secundum nominis rationem. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius; unde et nominari dicitur a suis causatis.

(1) *Natura*, i. e. naturaliter.

CAPUT XXXV.

Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Ostenditur etiam ex dictis, quod, quamvis nomina de Deo dicta eamdem rem significent, non tamen sunt synonyma; quia non significant rationem eamdem.

Nam sicut diversae res uni simplici rei, quae Deus est, similantur per formas diversas, ita intellectus noster, per diversas conceptiones, ei aliqualiter similatur, inquantum, per diversas rationes sive perfectiones creaturarum, in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus; quia illud simplex esse divinum hujusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint, ut supra (c. 29 et 31) ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones, diversa nomina intellectus adinvenit, quae Deo attribuit; et ita, cum non secundum eamdem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent. Non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius (1) conceptionem intellectus, quam rem intellectam significet.

CAPUT XXXVI.

Quod propositiones, quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanae.

Ex hoc etiam ulterius patet, quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino simplex sit.

Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est cap. praeced., intelligit tamen id, quod omnibus eis respondet, omnino esse unum. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, Deus est bonus vel Bonitas: ita quod, si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur bonitas est *in* Deo; quia in hoc designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPUT XXXVII.

Quod Deus est bonus.

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus ejus. Propria namque virtus uniuscujusque est quae bonum facit habentem (2), et opus ejus bonum reddit. Virtus autem est perfe-

(1) *Per prius... quam*, i. e. omnino prius.... quam.

(2) *Quae bonum facit habentem*, i. e. quae facit eum habentem bonum.

ctio quaedam; tunc enim unumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, ut patet in septimo Physicorum (text. comm. 18). Ex hoc igitur unumquodque bonum est, quod perfectum est; et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum. Ostensum autem est Deum esse perfectum (c. 28). Est igitur bonus.

Item, Ostensum est supra (c. 31) esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem, sicut movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum (1). Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum. Quorum primum est (2) quod est bonum; nam apparens bonum non movet per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod est Deus, est vere bonum.

Adhuc, Bonum est quod omnia appetunt, ut Philosophus optime dictum introducit, in primo Ethicorum (c. 1). Omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum; quod patet ex hoc, quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit. Unde et, per privationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet, in nono Metaphysicorum (text. comm. 19). Deus autem est ens actu, non in potentia, ut supra ostensum est (c. 16). Est igitur vere bonus.

Amplius, Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit, quod quidem patet ex ipsa natura boni et ex ejus ratione. Naturaliter enim uniuscujusque bonum est actio et perfectio ejus. Unumquodque autem ex hoc agit, quod actu est: agendo autem, esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicujus quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum, in quarto Meteororum (text. comm. 16-19). Ratio autem boni est ex hoc, quod est appetibile et quod est finis, quae etiam movet agentem ad agendum: propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse. Haec autem diffusio Deo competit: ostensum est enim supra (c. 13), quod Deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse. Igitur vere bonus.

Hinc est quod dicitur: *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde*, Psalm. 72, 1. Et dicitur: *Bonus est Dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum*, Jerem. Thren. 3, 25.

CAPUT XXXVIII.

Quod Deus est sua bonitas.

Ex his autem haberi potest, quod Deus sit sua bonitas.

Esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum est (c. 22). Est igitur ipsa Bonitas, non tantum bonus.

Praeterea, Perfectio uniuscujusque est bonitas ejus, ut supra ostensum est (c. 37). Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum est (c. 28). Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua Bonitas.

Item, Unumquodque bonum, quod non est sua bonitas, participatione dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscepit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia, in causis finalibus, non proceditur in infinitum: infinitum enim repugnat fini: bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit, per essentiam suam, bonum: hoc autem est Deus. Est igitur Deus sua Bonitas.

Item, Id quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse, nihil. Quod enim participat, potentia est; esse autem, actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est (c. 22); non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

Amplius, Omne simplex suum esse et id quod est unum habet (1); nam si sit aliud et aliud, jam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (c. 18); igitur ipsum bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua Bonitas.

Per eamdem rationem etiam patet, quod nullum aliud bonum est sua bonitas; propter quod dicitur: *Nemo bonus, nisi solus Deus*, Marc. 10, 18; Luc. 18, 19.

CAPUT XXXIX.

Quod in Deo non possit esse malum.

Ex hoc autem manifeste apparet, quod in Deo non potest esse malum.

Esse enim et bonitas et omnia quae per essentiam dicuntur nihil praeter se habent admixtum; licet id quod est bonum, possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet hoc quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi; sicut quod est corpus potest esse album et dulce. Unumquodque autem intra suae rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est Bonitas, non solum bonus, ut ostensum est (c. 37 et 38). Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas, et ita malum in eo omnino esse non potest.

Amplius, Id quod est oppositum essentiae alicujus rei, sibi omnino convenire non potest, dum manet; sicut homini non potest convenire irrationabilitas vel insensibilitas, nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa Bonitas, ut ostensum est (cap praeced.). Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret; quod est impossibile, cum sit aeternus, ut supra ostensum est (c. 15).

Adhuc, Cum Deus sit suum esse, nihil participative de Deo dici potest, ut patet ex ratione suprainducta. Si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest, ut sit essentia alicujus; ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est (c. 37). In malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

(1) *Desideratum* dicitur de movente i. e. de Deo.
(2) *Primum est*, intellige *est prius*.

(1) *Omne simplex... habet*, i. e. simplex omne habet unum, seu sub unitate, suum esse et id quod est.

Item, Malum bono oppositum est. Natura autem boni vel ratio in perfectione consistit; ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est vere perfectus, esse non potest, ut supra (c. 28) ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

Praeterea, Perfectum est aliquid, secundum quod est actu; ergo imperfectum erit, secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est. vel privationem includit, vel nihil est. Privationis autem subjectum est potentia. Hoc autem in Deo esse non potest; igitur nec malum.

Praeterea, Si bonum est, quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit, inquantum hujusmodi (1). Quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit esse ei naturale, secundum aliquid ejus, in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec esse potest in eo violentum vel praeter naturam, ut ostensum est (c. 19); malum igitur in Deo esse non potest.

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat; dicitur enim: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*, 1 Joan. 1, 5. Et: *Absit a Deo impietas et ab Omnipotente iniquitas,* Job 34, 10.

CAPUT XL.

Quod Deus est omnis boni bonum.

Ostenditur etiam ex praedictis, quod Deus sit omnis boni bonum.

Bonitas enim uniuscujusque est perfectio ipsius ut dictum est (c. 38). Deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (c. 28). Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, et ita est omnis boni bonum.

Item, Quod per participationem dicitur aliquale non dicitur tale, nisi inquantum habet quamdam similitudinem ejus, quod per essentiam dicitur; sicut ferrum dicitur ignitum, inquantum quamdam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem (2), ut ostensum est supra (c. 38). Igitur nihil dicetur bonum, nisi inquantum habet similitudinem aliquam divinae bonitatis. Est igitur Ipse bonum. omnis boni.

Adhuc, Cum unumquodque appetibile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra probabitur (c. 74). Est igitur Deus omnis boni bonum.

Hinc est quod Dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit: *Ego ostendam tibi omne bonum*, Exod. 33, 19. Et dicitur de divina Sapientia: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, Sap. 7, 2.

CAPUT XLI.

Quod Deus sit summum bonum.

Ex hoc autem ostenditur, quod Deus sit summum bonum.

(1) *Inquantum hujusmodi*, i. e. prout est malum; quod aliter dicitur *ut sic.*

(2) Supple *sunt bona.*

Nam bonum universale praeeminet omni bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius; bonitas enim totius et perfectio praeeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia, sicut universale bonum ad particulare, cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est (cap. praec.). Est igitur Ipse summum bonum.

Praeterea, Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem (1), ut ostensum est (c. 38). Est igitur Ipse summum bonum.

Item, Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere; causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est (cap. praeced.). Est igitur Ipse summum bonum.

Amplius, Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus, quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest; et hoc ex sua natura competit 2), ut ostensum est (c. 39). Est igitur Ipse summum bonum.

Hinc est quod dicitur: *Non est sanctus, ut est Dominus*, I Reg. 2, 2.

CAPUT XLII.

Quod Deus est unus.

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

Non enim possibile est esse duo summa bona; quod enim per superabundantiam (3) dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (c. 41). Deus igitur est unus.

Praeterea, Ostensum est (c. 18) Deum omnino perfectum esse, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura hujusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile; nam, si nulli eorum deest aliqua perfectio neque aliqua imperfectio ei admiscetur, quod requiritur ad hoc, quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures Deos ponere.

Item, Quod sufficienter fit, uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa. Sed rerum ordo est, sicut melius potest esse (4). Non enim potentia agentis primi deest potentiae, quae est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur, reducendo ad unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

Amplius, Impossibile est unum motum continuum

(1) Supple *sunt bona.*

(2) *Competit*, i. e. sequitur.

(3) *Per superabundantiam* dicitur esse, quod omnia excedit; et sic hoc attributum de uno tantum praedicari potest.

(4) Haec propositio intelligi debet de rerum ordine, quae nunc sunt, non autem de possibilitate melioris ordinis, ut patet ex ipso S. Thoma: « Dicendum quod bonitas alicujus rei est duplex: una quidem quae est de essentia rei...., et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem...; alia bonitas est quae est extra essentiam rei.... et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem. » Summ. Theol. 1. q. 25. art. 6.

et singula regulantem, a pluribus motoribus esse. Nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris; quod non competit in primo motore; perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non; ex quo sequitur quod motus non est continuus neque regularis; motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere, sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur; motus autem naturalis e converso (1). Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est (Physic. 7, text. comm. 54 et 74). Ergo oportet ejus motorem esse unum.

Adhuc, Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem, sicut ad suum bonum. Nam illa bonitas est plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari; cum omne quod est desideret optimum, quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus, qui nullo modo (2) reducatur in ipsum. Ergo, praeter substantiam spiritualem, quae est finis motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non est igitur nisi unus Deus.

Amplius, Omnium diversorum ordinatorum ad invicem ordo ad invicem est propter ordinem ad aliquid unum; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam, quod aliqua diversa ad invicem in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non posset esse, quod unum ordinem intenderent ex seipsis, secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet reducere ad aliquid primum unum, scilicet ordinans, quod ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam juvantur; sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex praedictis (c. 13) patet. Sed hoc non est per accidens, cum sit semper vel in majori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

Adhuc, Si sint duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione (3) necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum vel utrique; et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra (c. 18) ostensum est. Impossibile est igitur esse plura, quorum utrumque sit necesse esse; et sic nec plures Deos.

Amplius, Illud in quo differunt (ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi), aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. — Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale; quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam; aut ergo essentiam ejus, quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam ejus, cum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus, ut ex dictis (c. 16) patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque; ergo utrumque habebit illud accidens; et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi illud aliud esset, non esset hoc accidens; et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. Ergo nisi esset aliud, ista duo, quae ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero (1); et sic neutrum est necesse esse per seipsum. — Si autem illud, in quo distinguuntur, sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in definitione animalis; aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in ejus ratione dicitur; sicut cuicumque convenit animal convenit animatum. Et sic, cum ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest; nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu; ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis. Sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi; quod est impossibile propter duo: Primo quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut supra (c. 22) probatum est; secundo, quia sic ipsi, quod est necesse esse, acquireretur esse per aliquid aliud; quod est impossibile. Non est ergo possibile ponere plura, quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum.

Adhuc, Si sunt duo dii, aut hoc nomen *Deus* de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce. Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem; nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem; et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum; duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutrum erit sua quidditas vel suum esse; sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (c. 22); ergo neutrum illorum duorum est hoc, quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

Amplius, Nihil eorum quae conveniunt huic signato, inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire; quia singularitas alicujus rei non

(1) Inquantum semper movens.

(2) *Nullo modo*, i. e. non aliquo modo.

(3) *In intentione* seu ratione.

(1) *Ab altero*, grammaticaliter pronomen istud referri potest ad utrumque eorum, quibus necesse est esse; sed juxta sensum S. Thomae locum tenet causae accidentis, et prorsus designat tertium aliquid, a quo pendet esse proprium duorum quibus ex hypothesi necesse est esse.

inest alteri praeter ipsum singulare (1). Sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit, inquantum habet esse hoc signatum (2). Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic est impossibile quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse; et per consequens impossibile est esse plures deos. Probatio mediae: Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat. Unumquodque autem secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis; quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse esse dependet ab alio, quantum ad hoc quod est esse in actu; quod est contra rationem ejus quod est necesse esse. Oportet igitur quod id quod est necesse esse, sit necesse secundum hoc quod est signatum.

Adhuc, Natura significata hoc nomine *Deus*, aut est per seipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod ibi sit compositio; si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat. Illud enim quod est individuationis principium (3), non potest esse pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures deos.

Amplius, Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero (4) in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et illo. Sed hoc est impossibile, quia natura divina non recipit additionem neque differentiam essentialium, neque accidentalium, ut supra (c. 23 et 24) ostensum est; nec etiam divina natura est forma alicujus materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

Item, Esse abstractum est unum tantum; ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse, ut probatum est supra (c. 22). Impossibile est igitur esse, nisi unum, Deum.

Item, Esse proprium cujuslibet rei est tantum unum; sed Deus est esse suum, ut probatum est supra (c. 22). Impossibile igitur est esse, nisi unum, Deum.

Adhuc, Secundum hunc modum res habent esse quo possident unitatem. Unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas; nullo igitur modo in plura distinguitur.

Amplius, In unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere; et ideo, in quolibet genere, invenitur unum primum quod est mensura omnium, quae in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum, quod sit rerum omnium principium; quod est Deus.

(1) *Non inest alteri, praeter ipsum singulare,* i. e. nulli alii inest quam in ipso singulari.

(2) *Habet esse hoc signatum.* — Hujusmodi *esse* nihil aliud est quam necessitas essendi; quae quidem individuat ens cujus quidditas est necessitas essendi. Ex quo evidenter colligitur illam necessitatem huic tantum convenire, quod singulariter signat.

(3) De *individuationis principio* fusius tractatur in lib. 4, capp. 14 et 26.

(4) *Una numero,* i. e. unica et eadem.

Item, In quolibet principatu, ille qui praesidet unitatem desiderat. Unde, inter principatus, est potissima monarchia sive regnum; multorum etiam membrorum unum est caput. Ac per hoc evidenti signo apparet, ei cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum qui est omnium causa, oportet unum similiter constituere et simpliciter confiteri.

Hanc autem ostensionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam dicitur: *Audi Israel; Dominus, Deus tuus, Dominus unus est*, Deuter. 6, 4. Et: *Non habebis deos alienos coram me*, Exod. 20, 3. Et: *Unus Dominus, una fides, etc.* Ephes. 4, 5.

Hac autem veritate repelluntur Gentiles, deorum multitudinem confitentes; quamvis plures eorum unum deum summum esse dicerent, a quo omnes alios, quos deos nominabant, creatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis. Quae quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti Angeli aut etiam homines vel judices *dii* nominantur, sicut illud: *Non est similis tibi in diis, Domine*, Psal. 85, 8. Et alibi: *Ego dixi, Dii estis*, Psal. 81, 6. Et multa hujusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur. Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichaei, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, cum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturae credere cogantur.

CAPUT XLIII.

Quod Deus est infinitus.

Cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt (Physic. 1, text. comm. 15, 18 et 23), non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, cum ostensum sit (c. 42) solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam, infinitus dici non potest, quum ostensum sit (c. 20) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an, secundum spiritualem magnitudinem, esse infinitum conveniat.

Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur; scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriae naturae bonitatem sive complectionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur; nam ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis. Nam et Augustinus (de Trinit. 6, 9) dicit: Quod in his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse.

Ostendendum est igitur, secundum hujusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse; non enim sic, ut infinitum (1) privative accipiatur, sicut

(1) *Ut infinitum privative.* — Quantitas dimensiva vel

in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtractionem eorum, quae sunt nata habere, infinita dicuntur. Propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo infinitum negative (1) tantum intelligitur; quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere: sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra (c. 25 et 28) ostensum est; est igitur infinitus.

Adhuc, Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est; quia quod in altero est, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens, nullo terminatur: utputa si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens; quia non est forma in materia, ut probatum est (c. 26 et 27), nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra (c. 21) ostensum est. Relinquitur ergo ipsum esse infinitum.

Adhuc, In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est (c. 6), aliquid quod est actu et potentia, ut res caeterae. Sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate (2), relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

Item, Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus, cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis; cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia, ut supra (c. 16) ostensum est. Est igitur infinitus.

Amplius. Ipsum esse, absolute consideratum infinitum est. Nam ab infinitis, et modis infinitis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptivum ejus; sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per seipsum, nec esse ejus est receptivum, cum ipse sit suum esse; ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

Adhuc, Omne quod habet aliquam perfectionem tanto est perfectius, quanto illam perfectionem magis et plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quam ab eo, quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est, nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

Amplius, Intellectus noster, intelligendo aliquid in infinitum (1) extenditur, cujus signum est quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

Item, effectus non potest extendi ultra suam causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa; non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare; relinquitur Deum finitum non esse.

Amplius, Virtus infinita non potest esse in essentia finita, quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia ejus, vel pars essentiae. Virtus autem principium actionis nominat; sed Deus non habet virtutem activam finitam; movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est (c. 20) Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam.

Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. Nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit; sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam, quam aerem. Sed illud quod omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia; igitur, si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Haec autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum aeternum sempiterni mundi causam existere, sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii, si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem praedictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse. Nam, sive ex tempore, secundum nos, sive ab aeterno, secundum eos, res produxerit, nihil esse potest in re, quod

numeralis, cum intra limites seu figurae seu termini contineatur, ablatis limitibus, in infinitum desinit. Sed in spiritualibus, *infinitum privative* dicitur propter remotionem formae. V. g. juxta S. Thomam, anima seu forma hominis includit virtualiter, in sua indivisibili unitate, tres virtutes quasi tres formas, scilicet *rationalem, animalem, vegetabilem.* Per remotionem primae, homo fit animal; primae et secundae, fit vegetabile; tribus denique formis ablatis, nil remanet de anima, et tunc reducitur ad meram materiam, quae est potentialiter infinita. Unde omne compositum ex materia et forma privative ad infinitum reducitur, inquantum forma privatur.

(1) *Infinitum negative* dicitur de forma vel actu non limitatis per materiam vel subjectum, in quo recipiuntur. Deus autem est ens unicum, in quo forma nulli materiae admiscetur; ergo, in hoc sensu, *infinitum negative* soli Deo competit.

(2) *Infinita in sua potentialitate. . infinitus in sua actualitate.* — Hoc *infinitum* nec privative nec negative consideratur. Non jam enim agitur de remotione formae, quae infinitum privative, nec de remotione materiae, quae infinitum negative facit. Sed duo infinita, quorum unum est mera potentia, alterum vero actus purus, in semetipsis considerantur: et tunc infinitum in potentia est infinitum negative proprie dictum, seu carens omni realitate; dum infinitum actu est infinitum positive, utpote eminenter habens omnem realitatem.

(1) *In infinitum extenditur*.... Signum hujus extensionis allatum in textu, scilicet « quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit, » dat locum infinito improprie dicto, quod vulgo mathematici pro infinito proprie dicto usurpant, et cujus verum nomen est *indefinitum.*

ipse non produxerit, cum sit universale essendi principium; et sic, nulla praesupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem potentiae vel virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae vel virtutis passivae; nam quanto potentia passiva major praeexistit vel praeintelligitur, tanto a majori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum, praesupposita potentia materiae, quod Dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita; et ita essentia infinita.

Amplius, Unaquaeque res tanto est diuturnior, quanto ejus causa est efficacior. Illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita; ostensum est enim supra (c. 15), Ipsum esse aeternum. Cum igitur non habeat aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet Ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati sacra Scriptura testimonium perhibet; ait namque Psalmista: *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis*, Psalm. 144, 3.

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti. Propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretae, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos, qui posuerunt aliquod elementum vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium. Sed cum ostensum sit, per sequentium philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum, et huic conjungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum; concluditur quod neque est corpus, neque virtus in corpore, infinitum illud, quod est primum principium.

CAPUT XLIV.

Quod Deus est intelligens.

Ex praemissis autem ostendi potest, quod Deus sit intelligens.

Ostensum est enim supra, quod, in moventibus et motis, non est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum est (c. 13), in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem; sola enim hujusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est movere et non moveri. Pars igitur movens, in primo movente seipsum, oportet quod sit appetens et apprehendens. In motu autem, qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum; appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem, qui est pars moventis seipsum, sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu; nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed hujus (1) particularis boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis. Id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile, ut intellectum; et ita oportet movens, quod appetit ipsum (2), esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens, quia appetens ipsum fit intelligens actu, per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi posuerunt (Metaphys. 12, text. comm. 36).

Adhuc, Idem necesse est sequi, si fiat reductio mobilium, non tantum in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, quod forma, per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur, nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

Amplius, In nullo ordine moventium, invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

Item, Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia; cujus signum est, quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium. Formae autem, intellectae in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente (3). Unde, si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Ostensum est autem supra (c. 16 et 20) Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

Adhuc, Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur, ut supra ostensum est (c. 28), nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet (c. 18). Inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum; nam per hoc ipsum est

(1) *Hujus* demonstrative in hoc loco sumitur ad particularitatem indicandam, ut in exemplis: HAEC *ossa*, HAE *carnes*. — Inde, in schola, *haecceitas* particulare in abstracto designat.

(2) *Ipsum*, i. e. primum movens appetibile.

(3) *Intellectu actu intelligente*. Sciendum est quod, juxta S. Thomam, anima habet cognitionem ex sensibus per phantasmata seu species sensibiles. Quae quidem sunt particulares et non fiunt intelligibiles nisi earum universales naturae abstrahantur. Ad hoc est in anima duplex intellectus, *agens* scilicet et *possibilis*. *Agens*, propria virtute nec ullo indigens organo corporeo, educit has naturas ex phantasmatibus, et tunc species intelligibiles seu formae universales sic eductae recipiuntur in intellectu *possibili* qui, ut sic, est in potentia ad intelligendum aptusque, ut dicitur, *ad omnia fieri*. Ubi autem informatur specie aliqua intelligibili, tunc fit *intelligens actu*. — Ubi tamen notandum est quod receptio formae vocatur *actus primus*; et operatio per formam quod est intelligere, vocatur *actus secundus*. Ceterum de his omnibus S. Thomas in extenso tractat lib. 2.

quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens.

Item, Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur sibi finis ab alio; alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos; non enim a casu (1) naturales utilitates consequuntur; sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus (2). Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supradictis (c. 13 et 37) patet. Non autem posset naturae finem praestituere, nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

Amplius, Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus perticularibus existentes sunt imperfectae. quia particulariter et non secundum communitatem suae rationis (3). Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim de Deo: *Sapiens corde est et fortis robore*, Job 9, 4. Et: *Apud ipsum est fortitudo et sapientia*, Ibid. 12, 16. Et: *Mirabilis facta est scientia tua ex me*, Psalm. 138, 6. Et: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*! Rom. 11, 33. Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός, quod secundum Graecos *Deum* significat, dicitur a θεᾶσθαι, quod est *considerare* vel *videre*.

CAPUT XLV.

Quod intelligere Dei est sua essentia.

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

Intelligere enim est actus intelligentis, in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum. Non enim aliquid patitur intelligibile, ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quidquid autem est in Deo est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus; nam Deus est sua essentia et suum esse.

Praeterea, Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam (4). Sed esse divinum est

(1) *A casu.* — De casu fusius tractatur apud Aristot. (Physic. 2), ubi demonstratur casum esse causam supposititiam eorum quae raro accidunt, et que sic habent causam accidentalem. Nam optime determinavit de casu Aristoteles, dicens casum esse meram vocem, quae ab ignorantibus pro causa usurpatur.

(2) *Horum enim est casus*, i. e. rerum quae raro fiunt casus vulgo dicitur causa.

(3) *Quia particulariter... suae rationis*, supple *existunt.*

(4) *Intelligere comparatur... Esse* dicit ultimam actualitatem

ejus essentia, ut supra (c. 22) probatum est. Ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia; alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia.

Amplius, Actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia (1). Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa ejus essentia, si est intelligens, ut ostensum est *(c. 44)*; cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet (c. 22 et 23). Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius; et sic non erit infinitae perfectionis et bonitatis; unde non erit primum.

Adhuc, Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus est intelligens et non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad Ipsum, sicut potentia ad actum. Et ita potentia erit in Deo et actus; quod est impossibile, ut supra probatum est (c. 26 et 27).

Item, Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quam divina substantia, erit finis ejus aliquid aliud ab ipso; et sic Deus non erit sua bonitas, cum bonum cujuslibet sit finis ejus. Si autem divinum intelligere sit ejus esse, necesse est quod intelligere ejus sit simpliciter aeternum et invariabile et actu tantum existens et omnia quae de divino esse probata sunt. Non igitur Deus est in potentia intelligens aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

CAPUT XLVI.

Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.

Ex his autem quae sunt supra ostensa evidenter apparet, quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia, ut ostensum est (c. 45). Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret; quod supra ostensis repugnat.

Adhuc, Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus; quod esse non potest, ut supra ostensum est (c. 16 et 17).

Amplius, Species intelligibilis, in intellectu praeter essentiam ejus existens, esse accidentale habet; ra-

et perfectionem intrinsecam, per quam aliquid completive est in genere entium; *intelligere* est ultima perfectio intellectus intrinseca, per quam completive et actualiter est in genere intelligentium. Intellectus enim, ut informatus specie intelligibili tantum, et non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam, ex qua nondum accedit ei esse, et quae tantum rem ad esse suscipiendum comparat. Quod fit, cum per ipsum intelligere, completur in actu.

(1) *Actus secundus.....* Actus primus est *esse;* secundus autem, *operatio.* Sic actus primus est *scientia*, actus secundus *speculatio* seu consideratio per scientiam, i. e. scientia operans.

tione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut supra (c. 23) ostensum est. Igitur non est in intellectu ejus aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

Adhuc, Species intelligibilis est similitudo alicujus intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicujus intellecti erit: aut igitur divinae essentiae, aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse (1); quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu ejus species alia praeter essentiam ipsius, quae sit alterius rei similitudo: illa enim similitudo imprimeretur ei vel a se vel ab alio. Non autem a seipso, quia sic idem esset agens et patiens, essetque aliquod agens, quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente, et sic non omne agens simile ageret. Nec ab alio; esset enim aliquod agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis, praeter ipsius essentiam.

Praeterea, Intelligere Dei est ejus esse, ut supra (c. 45) ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia; quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

CAPUT XLVII.

Quod Deus perfecte intelligit seipsum.

Ex hoc autem ulterius patet, quod ipse seipsum perfecte intelligit.

Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet: Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur; aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur; quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Scipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

Adhuc, Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et a materialibus conditionibus separatur. Quod igitur est, per sui naturam, ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente; ipse autem Deus intelligens est, ut supra est probatum (c. 44.) Igitur, cum sit immaterialis omnino et maxime sibiipsi sit unum, maxime seipsum intelligit.

Item, Ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu, nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex praedictis (c. 45) patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis (c. 46) manifestum est, relinquitur quod Deus perfecte seipsum intelligat. Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

(1) Supple *similitudo*.

Adhuc, Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem, nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem sunt, cum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam; ergo seipsum, cum ipse sit sua essentia.

Amplius, Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum objecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina, cum sit perfectissimus actus et prima veritas; operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est (c. 45). Deus igitur seipsum intelligit.

Adhuc, Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas, maxima est intelligere Deum, cum natura intellectualis aliis praeemineat, cujus perfectio est intelligere. Nobilissimum autem intelligibile Deus est; Deus igitur maxime seipsum intelligit.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque Apostolus quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei*, 1 Cor. 2, 10.

CAPUT XLVIII.

Quod Deus, primo et per se, seipsum solum cognoscit.

Ex praemissis autem apparet, quod Deus, primo et per se, solum seipsum cognoscit.

Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim proportionatur formae, quae est operationis principium. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut supra (c. 46) probatum est; igitur intellectum (1) ab ipso, primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet.

Adhuc, Impossibile est simul multa primo et per se intelligere. Una enim operatio non potest simul multis terminis terminari. Deus autem quandoque seipsum intelligit, ut probatum est (c. 47). Si igitur intelligit aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus ejus mutetur de consideratione sui in considerationem alterius; id autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutaretur in pejus, quod est impossibile.

Amplius, Operationes intellectus distinguuntur penes (2) objecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale objectum, habebit plures intellectuales operationes. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quae non est sua substantia; quorum utrumque impossibile esse monstratum est (c. 42 et 45). Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

Item, Intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicujus alterius; quod est impossibile, ut ex dictis patet (c. 16).

(1) *Intellectum*, i. e. quod intelligitur.
(2) *Penes objecta*, i. e. secundum objecta.

Praeterea, Intellectum (1) est perfectio intelligentis. Secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit: quod quidem est per hoc, quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius et eo nobilius: quod est impossibile.

Amplius, Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo, quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita; et sic vel erit essentia divina composita, vel scientia erit accidens Deo, quorum utrumque est impossibile, ut ex dictis (c. 18 et 25) manifestum est. Relinquitur igitur quod id, quod est primo et per se intellectum a Deo, non sit aliud quam sua substantia.

Adhuc, Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet, secundum id quod est per se et primo intellectum, cum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit ejus essentia, ut ostensum est. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo, primo et per se, sit aliud ab ipso.

CAPUT XLIX.

Quod Deus cognoscit alia a se.

Ex hoc autem quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a seipso cognoscat etiam ponere oportet. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Unde scire dicimur unumquodque, cum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

Adhuc, Similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit; cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a seipso vere cognoscit.

Amplius, Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici, et quae ei conveniunt secundum naturam. Deo autem, secundum suam naturam, convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam; quod esse non potest, nisi cognoscat aliqualiter causatum, quod est aliud ab ipso; nihil enim suiipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit (de Divin. Nomin. c. 7) dicens: *Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia.* Et infra: *Divina sapientia seipsam cognoscens scit alia.*

(1) *Intellectum*, scilicet res intellecta inquantum intellecta.

Cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae sacrae auctoritas, nam de Deo dicitur: *Prospexit de excelso sancto suo*, Psalm. 101, 20, quasi de seipso excelso alia videns.

CAPUT L.

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

Quia vero quidam (1) dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens inquantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius, restat ostendendum quod Deus omnes alias res cognoscat, prout ad invicem sunt distinctae; quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

Ad hujus autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis supponatur, quod ex supradictis aliquatenus patet, et infra (l. 2, c. 15) plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest, quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur ejus effectus. Quidquid igitur est in quacumque re, potest cognosci, cognito Deo, et omnibus causis mediis, quae sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit, et omnes causas medias, quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat jam ostensum est (c. 47). Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est; quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est; et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quidquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, et communia et propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

Adhuc, Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem; quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum, cum suum esse sit suum intelligere. Unumquodque autem agit inquantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

Amplius, Rerum distinctio non potest esse casu; habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicujus causae intentione distinctionem in rebus esse; non autem ex intentione alicujus causae per necessitatem naturae agentis, quia natura determinatur ad unum; et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis, intentio potest esse ad multa, inquantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus causae cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare. Unde et Anaxagoras (2) distinctionis principium intellectum dixit (referente Aristotele 8 Phys. test. 77). Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum; quia omnes hujusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distin-

(1) *Quidam*, Avicenna (*Metaphys.* 8, 6) et Averrhoes (*comm. in* 12 *Metaph.* c. 51).

(2) *Anaxagoras* apud Aristot. Physic. 8, text. 77.

guitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

Item, Quidquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit. Est enim in eo omnis perfectio, sicut in simpliciter perfecto, ut supra (c. 28) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur. Ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus. Unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

Adhuc, Quicumque cognoscit aliquam naturam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in quarto Metaphysicorum (text. comm. 3, 4). Deus igitur si, cognoscendo essentiam sive naturam, cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest; intelligit igitur res, prout sunt ab invicem distinctae.

Amplius, Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi; sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo existendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus, cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra (c. 28) probatum est, oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic, de rebus aliis a se, habebit propriam cognitionem.

Praeterea, Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo; sed Deus cognoscit seipsum perfecte; ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam, cum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

Adhuc, Quicumque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis; non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis ejus essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur. Unde Philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat (Physic. 1, text. comm. 10). Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

Praeterea, Apud homines et alios cognoscentes (1) habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine ab invicem sunt distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequetur eum insipientissimum esse, secundum illos (2) qui ponebant Deum non cognoscere litem, quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet Philosophus, in primo De anima (text. comm. 80), et in tertio Metaphysicorum (text. comm. 15).

Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur. Dicitur namque: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen. 1, 31. Et: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus*, Hebr. 4, 13.

(1) *Alios cognoscentes*, i. e. alias creaturas, ut sunt naturae spirituales.

(2) Inter quos Empedocles.

CAPUT LI.

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino.

Sed, ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus, quo ista intellecta sunt multa.

Non autem haec multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina, et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra (c. 31) multipliciter est remotum; aut essent superaddita essentiae divinae, et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra (c. 33) impossibile esse ostendimus.

Nec iterum potest poni hujusmodi formas intelligibiles per se existere; quod Plato, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ἰδέας. Nam formae rerum naturalium sine materia exsistere non possunt, cum nec sine materia intelligantur. Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam cum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere; cujus contrarium supra (c. 40) ostensum est.

Item, Cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur (lib. 2, c. 15), necesse est, si formae praedictae extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra (lib. 2, c. 23 et 24) ostendetur. Ergo Deum intelligere hujusmodi intelligibilia, praeexigitur ordine naturae, ad hoc quod hujusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

Adhuc, Intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum quod vero intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet. Neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili et viso unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia illius. Et sic indigebit aliquo reducente in actu; quod est impossibile; nam hoc esset eo prius.

Praeterea, Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc ut Deus multitudinem rerum intelligat; sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

CAPUT LII.

Rationes quod hujusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino.

Ex eisdem etiam rationibus apparet, quod non

potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae, vel Angeli sive intelligentiae (1).

Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu; quod etiam est impossibile. Sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quae in rebus sunt. Unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, praeexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia, cum sua intelligibilia non sunt ei conjuncta; sicut enim unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest, ut, per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus, apud quem dispositio invenitur; sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur, quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAPUT LIII.

Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo.

Praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest (2), si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant. Et, ut ab intellectu nostro (3) ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile procedamus,

Considerandum est, quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam; non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente, et habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit (4). Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (c. 46) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quae est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

CAPUT LIV.

Quomodo divina essentia, una existens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium.

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

Nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, necesse est ut quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, sicut homo et asinus inquantum sunt animalia. Ex quo sequitur, quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum, quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris. Similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse

(1) *In aliquo alio intellectu*... i. e. non poni potest, quod multitudo intelligibilium sit in alio intellectu praeter divinum, ne quidem in intellectu animae vel Angeli.

(2) *Praemissa autem dubitatio*.... Exclusis falsis modis, quibus ponebatur Deum intelligere multa, S. Thomas ponit verum modum.

(3) *Et, ut ab intellectu nostro*.... In intellectu actu intelligente quatuor sunt distinguenda: — primum, ipsa facultas intellectiva; — secundum species (impressa), per quam fit intellectus in actu; — tertium, ipsa intellectio quae non *transit in rem intellectam*, sed *manet* in ipso intelligente; — quartum, species (expressa) seu, ut loquitur S. Thomas, *intentio* rei intellectae, quae est « quasi terminus intelligibilis operationis »: et apud Thomistas vocatur *Verbum mentis* per comparationem ad *Verbum divinum*. —

(4) ... *Cum intellectu imaginatio convenit*. In hoc loco S. Thomas solvit gravissimi momenti quaestionem, usque ad hunc diem inter philosophos recentiores, ex Cartesii temporibus, disputatam. Tunc temporis enim intellectus humani leges, vulgo in Schola, juxta thomisticam doctrinam, interpretatae, novis eversae sunt doctrinis, quae ex eo procedebant quod animae et corporis conjunctio *mediata* habebatur. Quod quidem non obstitit quominus aliquid servaverint *speciebus* consimile, quod *ideam repraesentativam* vocaverunt. Inde per legitimam consecutionem provenit *scepticismus*, cujus nullum aliud remedium inveniri potuit, quam *ideae repraesentativae* negatio. Hujusmodi autem repraesentationes a quibusdam Philosophis (Arnaldo, Reidio) repudiatae sunt, ea praesertim ratione quod talium phantasmatum nullatenus, in operationibus intellectualibus, mens sibi conscia foret. Eo etiam Reidius devenit, ut memoriam ipsam repraesentatione indigere negaverit. De qua facultate necnon et imaginatione, doctrinae reidianae ultimus haeres, Guillelmus Hamilton, magistri sui errores reparavit, cum eas facultates necessario phantasmatibus uti agnoverit. Attamen, cum mens intelligit rem absentem, speciei inconscia est, quemadmodum cum praesentem intelligit; et sic fundamento positionis eorum remoto, admittendae sunt species, re praesente, sicut et absente. Restat igitur quod thomistica doctrina, ex eo deducta, quod anima immediate corpori unita sit, caeteris omnibus anteponenda nobis esse videatur.

sit propria ratio singulorum; quod qualiter sit, investigandum est.

Ut enim Philosophus, dicit (Metaphys. 8, text. comm. 10), formae et definitiones rerum, quae eas signant, sunt similes numeris; nam in numeris una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur, ut patet in binario et ternario. Similiter autem est in definitionibus; nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali aut rationali addito, specie differt. In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quae ad esse alicujus rei conjuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur; non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea, quae sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit; et propter hoc in ternario considerare potest binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id, quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem pluriniorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et simpliciter ut propriam rationem singulorum numerorum infra (1) inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, inquantum hujusmodi, et singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent (2) positivas.

Propter hoc quidam Philosophus, Clemens (3) nomine, dixit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (c. 31) ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quaedam est; non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque (4); utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis.

Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius (distinctio autem est pluralitatis principium), oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id, quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum

(1) *Infra*, i. e. intra.
(2) *Adderent*... Scilicet *hae species adderent*.
(3) *Clemens philosophus* apud Dionysium, *de Divin. nomin.* c. v.
(4) Sensus est: Intellectus divinus potest comprehendere id quod est proprium unicuique in essentia sua, intelligendo in quo unumquodque imitatur essentiam divinam et in quo a divina perfectione deficit.

assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctae, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis, esse assimilabiles sibi.

Et secundum hoc Augustinus (De diversis Quaest. 83, q. 46) dicit quod Deus alia ratione fecit hominem et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit; in quo etiam salvatur aliqualiter Platonis (1) opinio ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quae in rebus materialibus existunt.

CAPUT LV.

Quod Deus omnia simul intelligit.

Ex his autem ulterius apparet, quod Deus omnia simul intelligit.

Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest; quia, cum intellectus in actu sit intellectum actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus unum; quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus, quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt unius generis; habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res, quarum sunt species, in unam essendi non conveniant rationem; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur. Simul enim intelligit (2) totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, prius subjectum et postea praedicatum, quia secundum unam totius speciem, omnes partes comprehendit. Ex his igitur accipere possumus, quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem, quae Deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia, ut ex dictis patet. Omnia igitur simul intelligere potest.

Item, Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio (3). Unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea; appetitus (4) enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur, ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur. Quae autem oportet sub una et eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit, et simul intuetur utrumque. Omnia autem quae sunt in divina scientia, sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam sub qua omnia concluduntur. Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

(1) In Parmenide, Timaeo et alibi.
(2) *Intelligit*, supple *intellectus humanus*.
(3) *Intentio*, i. e. species expressa seu Verbum animae. V. supra, p. 38, cap. III, n. 2.
(4) *Appetitus* dividitur in *sensibilem* et *rationalem*. Sensibilis rursus dividitur in *concupiscibilem* et *irascibilem*. *Rationalis*, est voluntas.

Amplius, Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem. Cum enim operationes secundum objecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus, qua considerabatur primum et qua considerabatur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut supra (c. 45) probatum est. Non igitur successive, sed simul, omnia sua cognita considerat.

Adhuc, successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu; cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supradictis (c. 18) haberi potest. Nulla igitur, in consideratione divina, successio cadit; et sic omnia quae cognoscit, simul considerat.

Item, Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supradictis (c. 15) patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra ostensum est (c. 45). Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

Praeterea, Omnis intellectus intelligens unum post aliud, quandoque est intelligens in potentia, et quandoque in actu. Dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert; dicitur enim: *Apud* Deum *non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, Jacob. 1, 17.

CAPUT LVI.

Quod in Deo non est habitualis cognitio.

Ex hoc autem apparet, quod in Deo non est habitualis cognitio (1).

In quibuscumque enim est habitualis cognitio non simul omnia cognoscuntur; sed quaedam cognoscuntur actu, et alia cognoscuntur habitu. Deus autem simul actu omnia intelligit, ut probatum est (c. 55). Non est igitur in eo habitualis cognitio.

Praeterea, Habens habitum et non considerans, est quodammodo in potentia, aliter tamen quam antequam intelligeret. Ostensum est autem (c. 55) quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

Amplius, Omnis intellectus habitualiter cognoscentis aliquid est aliud essentia quam operatio intellectualis quae est ipsa consideratio. Intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem ejus essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra (c. 45) ostensum est; non est igitur in ejus intellectu habitualis cognitio.

Item, Intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione. Unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus; cujus contrarium ostensum est supra (c. 28).

(1) *Habitualis cognitio*, i. e. scientia ut sese habet, ex. gr. in intellectu humano; quae quidem *habitus* definitur, et sic a consideratione seu cognitione actuali distinguitur.

Amplius, Ostensum est (c. 46) quod Deus est ipse intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habilitatio quaedam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in Deo habitualis scientia.

Praeterea, Habitus quaedam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra (c. 23) probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero dispositio, qua quis est habitu tantum considerans (1), aut volens, aut agens, assimilatur dispositioni dormientis; hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit: *Ecce non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israel*, Psal. 120, 4. Hinc etiam est quod dicitur: *Oculi Domini multo plus sunt lucidiores super solem*, Eccli. 23, 28; nam sol semper est in actu lucendi.

CAPUT LVII.

Quod cognitio Dei non est discursiva.

Ex hoc autem ulterius habetur, quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia dijudicat. Ostensum est autem (c. 55) quod Deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo cognitio ejus est ratiocinativa vel discursiva, quamvis omnium discursum et ratiocinationem cognoscat.

Item, Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia, et alia conclusionem. Non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si, ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra probatum est (c. 55). Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

Praeterea, Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu; nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia non habet locum, ut supra (c. 16) ostensum est. Non est igitur ejus intellectus discursivus.

Amplius, In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum; nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis, unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. In divina autem scientia nihil causatum potest esse, cum ipsa Dei scientia sit ipse Deus, ut ex superioribus (c. 45) patet. Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

(1) *Considerans*... Hic S. Thomas loquitur juxta Aristot. *Metaphys.* XII, c. 15.

Adhuc, Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut de primis principiis patet. Sed in Deo non potest esse cognitio, nisi naturalis, imo nisi essentialis; sua enim scientia est sua essentia, ut supra (c. 45) ostensum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

Praeterea, Omnem motum necesse est reduci in primum movens, quod est movens tantum et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens et non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra (c. 51) ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud; non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

Item, Quod est supremum in nobis, est inferius eo quod est in Deo; nam inferius non attingit superius, nisi in suo summo. Supremum autem in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

Amplius, A Deo omnis defectus removendus est, eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra (c. 28) ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio; nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id, quod per aliud est notum, natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud. Quod autem intellectualiter cognoscitur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit, absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

Adhuc, Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente; non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cujus similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra (c. 54) probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

Patet etiam solutio eorum qui discursum in divinam scientiam inducere videntur; — tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit; quod quidem ostensum est non fieri discursive, cum ejus essentia se habeat ad alia, non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas; — tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur, si Deus syllogizare non posset; habet enim syllogizandi scientiam tamquam judicans et non syllogizando discurrens.

Huic autem veritati rationibus probatae etiam sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim: *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, Hebr. 4, 13. Quae enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

CAPUT LVIII.

Quod Deus non intelligit componendo et dividendo.

Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis (1).

Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo; cognoscit enim seipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

Adhuc, Ea quae intellectu dividuntur et componuntur nata sunt seorsum ab eo considerari; compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur *quid est*, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque; cujus contrarium supra ostensum est (c. 55).

Amplius, In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione ejus *quod quid est*, quae est ejus principium. In operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

Item, Proprium objectum intellectus est *quod quid est*. Unde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens; circa compositionem autem et divisionem decipitur: sicut et sensus, qui est propriorum, est semper verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. In divino igitur intellectu non est compositio et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

Amplius, Propositionis per intellectum componentem et dividentem formatae compositio in ipso intellectu existit, non in re quae extus animam est. Si igitur intellectus divinus de rebus judicat per modum intellectus, ipse est compositus; quod est impossibile, ut ex supradictis (c. 18) patet.

Item, Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa dijudicat; compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione, qua intellectus dijudicat hominem esse animal, non dijudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quaedam est intellectus. Si igitur Deus considerat res componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum, sed multiplex; et sic etiam sua essentia non erit una tantum, cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra (c. 45) ostensum est.

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat; nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum, et sic per ipsam Deus omnium multitudinem et compositionem, tam naturae quam rationis, cognoscit.

His autem sacrae Scripturae auctoritas consonat. Dicitur enim: *Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae*, Isai. 55, 8. Et tamen dicitur: *Dominus scit cogitationes hominum*, Psalm. 93, 11, quas constat per compositionem et divisionem

(1) .... *Componentis* et *dividentis*. Intellectus humanus cognoscit *componendo* et *dividendo*, quia, cum procedat de potentia ad actum, non statim habet perfectam rei cognitionem, sed primo rei quidditatem cognoscit, deinde passiones et habitudines circumstantes. Unde necesse est ut, ea quae *dividendo* cognovit, *componendo*, veniat ad perfectam notitiam de re. *Divisio* igitur naturaliter accidit ex quo intellectus in intelligendo transit de potentia in actum; *compositio* autem fit, cum intellectus, notitiam rei perficiens, de specie praedicat genus, de genere differentiam, de differentia individualitatem, de individuo, i. e. subjecto, accidentia. Sic de homine praedicatur *animal*; de animali, *rationale*; de rationali *Socrates*; de Socrate, *philosophus*.

intellectus procedere. Dionysius etiam dicit (De divin. Nomin. c. 7): *Igitur divina Sapientia seipsam cognoscens cognoscit omnia, et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive.*

CAPUT LIX.

Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.

Ex hoc autem apparet, quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum Philosophum (Metaph. 6, text. comm. 8), solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur, ut ipsum intelligere rei adaequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale; sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, scilicet ut ita in re sit, sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio (1), cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est (c. 57 et 58; et sic illud, quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino, ratione suae simplicitatis.

Amplius, Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur; ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum, nec rei inaequale; cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem; unde de se nec verum nec falsum dici potest; sed tantum complexum (1), in quo designatur comparatio incomplexi ad rem, per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo *quod quid est*, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem; quia apprehendit eam, ut hujus rei quidditatem Unde, licet ipsum incomplexum, et etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum; tamen intellectus apprehendens *quod quid est*, dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in tertio de Anima (text. comm. 26), etsi per accidens possit esse falsus, inquantum definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicetur (secundum quod intelligitur ut hujus vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur), vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant in invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod sic intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

Adhuc, Divina simplicitas perfectionem non excludit; quia in suo esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus, per quamdam aggregationem perfectionum seu formarum, invenitur, ut supra ostensum est (c. 28). Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia, respectu compositionis vel divisionis; sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur, secundum suam simplicem intelligentiam, illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque cognitionem et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando jam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa Dei simplici intelligentia est veritas.

Item, Cum Deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est (c. 40), bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus, ut patet per Philosophum (Ethic. 6, 5). Ergo veritas in Deo est.

Et hoc est quod dicitur: *Est autem Deus verax*. Rom. 3, 4.

CAPUT LX.

Quod Deus est veritas.

Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

Veritas enim quaedam perfectio intelligentiae est sive intellectualis operationis, ut dictum est (c. 59, in calce). Intelligere autem Dei est sua substantia; ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est (c. 45), non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum, sicut et de divino esse supra ostensum est (c. 28). Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

Item, Veritas est quaedam bonitas intellectus, secundum Philosophum (Ethic. 6, 5). Deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est (c. 38). Ergo etiam est sua veritas.

(1) *Compositio et divisio.* — Compositio et divisio dicuntur de enuntiationibus seu propositionibus. Ut autem clarius pateat quid sint *compositio* et *divisio*, notandum est quod propositio, quae *oratio enuntiativa* vulgo definitur, communissime sumpta, in *simplicem* et *conjunctam*, dividi solet. — *Simplex*, aliter *categorica* (a verbo graeco κατηγορεῖν, enuntiare) est illa quae simpliciter enuntiat unum de alio, et quae tribus terminis absolvitur, scilicet subjecto, praedicato et copula. *Conjuncta,* aliter *hypothetica*, constat pluribus propositionibus simplicibus conjunctione aliqua unitis, et est quintuplex: conditionalis, *si;* causalis, *quia;* rationalis, *ergo;* copulativa, *et;* disjunctiva, *vel.*

Propositio categorica, alia est absoluta, alia modalis. Prior praedicatum de subjecto absolute enuntiat; posterior exprimit modum, quo unum se habet ad aliud, et qui distinguitur in necessarium, contingentem, possibilem et impossibilem; v. g., Homo est necessario animal; Paries est contingenter albus.

Dividitur autem propositio modalis in *compositam* et *divisam. Divisa* dicitur ea quae exprimit modum quo se habent praedicatum et subjectum, scilicet extrema, divisim sumpta; quod contingit, quando modus enuntiatur adverbialiter, ut in exemplis allatis. *Composita* vero ea est quae exprimit modum quo se habent inter se extrema, conjunctim sumpta; et est quando modus enuntiatur nominaliter, ut: Hominem esse animal est necesse; Parietem esse album est contingens. Ut evidentius appareat inter compositionem et divisionem differentia, ex ista propositione sumamus exemplum: Album esse nigrum possibile est. Ibi modus nominaliter enuntiatur, propositio est composita et sic est falsa. Si vero modus adverbialiter enuntietur, tunc propositio vera erit: Album possibiliter est nigrum. In sensu composito, propositio est falsa, cum subjectum et praedicatum, inter se contraria, formaliter conjunguntur. In sensu autem diviso, formalitas praedicati jungi potest cum potentialitate subjecti; quod album est enim, si albedo recedat, potest nigrum fieri.

(1) *Sed tantum complexum*, supple *de se dici potest verum aut falsum.*

Praeterea, De Deo nihil participative dici potest, cum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo, ut supra (c. 59) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter, ut supra ostensum est (c. 58). Deus ergo est sua veritas.

Amplius, Licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, secundum Philosophum (Metaphys. 6, text. comm. 8), res tamen interdum vera dicitur secundum quod actum propriae naturae consequitur, ut Avicenna dicit in sua Metaphysica (tract. 8, c. 6), quod *veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est ei*, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem (1), et inquantum propriam sui rationem, quae est in mente divina imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis: *Ego sum via, veritas, et vita*, Joan. 6.

CAPUT LXI.

Quod Deus est purissima veritas.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas et deceptio admisceri potest.

Veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest.

Amplius, Intellectus non decipitur in cognoscendo *quod quid est*, sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis *quod quid est*, ut ostensum est (c. 58). Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

Praeterea, Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra (c. 57) ostensum est. Non igitur potest esse in Ipso falsitas nec deceptio.

Item, Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto ejus proprium objectum est universalius, plura sub se continens. Unde, quod visus cognoscit per accidens, hoc sensus communis aut imaginatio apprehendit sub proprio objecto contentum; sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo; ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum, sicut cognoscibilia proprie et per se, et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

Amplius, Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum; verum enim dicere est bonus actus intellectus; virtutis autem est actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam, quam intellectus humanus per habitum virtutis; est enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

Adhuc, Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur; unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est, quod intellectu dijudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus, per suam scientiam, est causa rerum; unde oportet, quod scientia ejus sit mensura rerum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque intantum perfectum est, inquantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei, non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas; quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res, nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

Item, Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius; naturaliter enim appetimus verum cognoscere, et refutamus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (c. 39). Non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur: *Est autem Deus verax*, Rom. 3, 4; *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur*, Num. 23, 19; *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*, 1 Joan. 1, 5.

CAPUT LXII.

Quod Divina veritas est prima et summa veritas.

Ex his autem quae ostensa sunt, manifeste habetur quod veritas divina sit prima et summa veritas.

Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per Philosophum (Metaphys. 2, text. comm. 4); et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum, cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

Item, Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (c. 60). Sua igitur veritas est prima et summa veritas.

Praeterea, Veritas in nostro intellectu ex hoc est, quod adaequatur rei intellectae. Æqualitatis autem causa est unitas, ut patet in quinto Metaphysicorum (text. comm. 20). Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

Amplius, Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis; unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis; veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam; ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei; veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra

(1) *Nata est de se facere veram aestimationem* in intellectu humano, i. e. naturaliter cadit sub intellectione nostra. Unde duplex est veritatis aspectus; in comparatione ad intellectum divinum, et in comparatione ad intellectum humanum. Prior est, cum res suam formam, in mente divina existentem, imitatur; et sic res dicuntur simpliciter et absolute verae. Posterior autem relationem importat ad intellectum humanum speculativum, ad quem res comparationem non habent, nisi per accidens, et tunc verae sunt *secundum quid*.

(l. 2, c. 24) probabitur, sicut veritas artificiatorum ad artem artificis; tunc enim vera est arca, quando consonat arti. Cum ergo Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit (Metaphys. 10, text. comm. 7). Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

CAPUT LXIII.

Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium.

Sunt autem quidam (1), qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat; unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt, quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et hujusmodi. Intellectus autem, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit (2).

Secunda est, quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest, quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem, quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut (c. 45) ostensum est (3).

Tertia est ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter; unde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt. Certa enim cognitio est quae falli non potest. Cognitio autem omnis, quae est de contingenti, falli potest, quum futurum est; potest enim evenire oppositum ejus quod cognitione tenetur; si enim non posset oppositum evenire, jam necessarium esset; unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed conjecturalis aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem cognitionem Dei esse certissimam et infallibilem, ut supra (c. 61) ostensum est; impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter ejus immutabilitatem, ut dictum est (c. 45 in fin. et 55 et 56). Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat (4).

Quarta est ex hoc quod quorumdam singularium causa est voluntas. Effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci; sic enim solum esse potest, antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a volente in cujus potestate sunt. Impossibile est igitur quod Deus de hujusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim, inquantum hujusmodi, est ignotum; nam omne quod cognoscitur, cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur, cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae; unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita, ad minus (1) in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat (2).

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur ejus nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat (3).

Septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse non possit, ut supra (c. 39) ostensum est, videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim nonnisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur (4).

(1) *Quidam...* ut Averrhoes et Avicenna.

(2) Averrhoes hanc opinionem ponit in libro *de Somn. et Vigil.* c. 3.

(3) Averrhoes, lib. Dest. dub. 1, et Avicenna, Metaphys. tract. 8, c. 6.

(4) Averrhoes, lib. Dest. ubi supra.

CAPUT LXIV.

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

Ad hujus autem erroris exclusionem, ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur.

Primo ergo ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit;

Secundo, quod cognoscit ea quae non sunt in actu;

Tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione;

Quarto, quod cognoscit motus voluntatis;

Quinto, quod cognoscit infinita;

Sexto, quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus;

Septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

CAPUT LXV.

Quod Deus singularia cognoscat.

Primo igitur ostendamus quod singularium cognitio Deo non potest deesse.

Ostensum est enim supra (c. 49) quod Deus cognoscit alia, inquantum est causa eis. Effectus autem divini subsistentes sunt res singulares; hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in septimo Metaphysicorum (text. comm. 51). Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

(1) *Ad minus*, i. e. saltem.

(2) Averrhoes, Metaphys. 12, comm. 51.

(3) Id. ibid.

(4) Id. de Anima, 3, comm. 25.

Item, Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci; sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima; ut etiam essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in septimo Metaphysicorum (text. comm. 34); unde, sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione Socratis, si posset definiri (1). Cuicumque igitur adest cognitio materiae et eorum per quae materia designatur et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in ejus essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent (cum sit primum et universale principium essendi), a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio (2). Deo igitur cognitio singularium non deest.

Amplius, Natura generis non potest cognosci, nisi ejus differentiae primae et passiones propriae cognoscantur; non enim perfecte sciretur natura numeri, si par et impar ignorarentur. Sed universale et singulare sunt differentiae vel per se passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale, si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

Adhuc, Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est (c. 45). Sed ex hoc quod est suum esse, oportet quod in Ipso inveniantur omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, ut supra (c. 28) habitum est. Oportet ergo quod in ejus cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

Praeterea, In omnibus virtutibus ordinatis communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit, et tamen est unica; virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et tamen multiplicatur respectu illorum, sicut patet in imaginatione et sensu: nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt; et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine: quidquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu, imaginatione et sensu, hoc Deus uno suo et simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

(1) *Si posset definiri.* Patet singularia, ut sic, non posse definiri; nam singularitatis conceptus excludit simpliciter *genus* et *differentiam*, quibus necessario omnis definitio constat.

(2) *Sit ens in alio*, scilicet habeat esse in subjecto.

Amplius, Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum et mensura ipsarum, ut infra ostendetur (l. 2, c. 24); et sic ejus cognitio, quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perveniatur; nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. Divina igitur cognitio, quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

Adhuc, Primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est (c. 44). Non autem posset aliquis motor per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile, inquantum natum est moveri secundum locum, hoc est inquantum est hic et nunc; et per consequens inquantum est singulare. Intellectus igitur, qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile, inquantum est singulare. Qui quidem motor, vel ponitur Deus, et sic habetur propositum; vel aliquid quod est infra Deum, cujus intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

Item, Agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus (1); virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti; in hoc tamen differunt quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

Praeterea, Sequeretur inconveniens, quod Philosophus (de Anima, 1, text. comm. 80) contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit quae etiam homines cognoscunt.

Haec autem probata veritas etiam Scripturae sacrae auctoritate confirmatur. Dicitur enim: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus*, Hebr. 4, 13. Error etiam contrarius excluditur: *Non dicas: A Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?* Eccl. 16, 16.

(1) Hic S. Thomas ponit stellas incorruptibilitate praeditas non de se, sed ex voluntate Dei, ut docebat aristotelica physica. Quidam autem recentiores astronomi contendunt, sed nondum probaverunt, astra et generari et corrumpi.

Patet etiam ex dictis qualiter objectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

CAPUT LXVI.

Quod Deus cognoscit ea quae non sunt.

Secundo ostendendum est quod Deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt.

Ut enim ex supradictis (c. 61) patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas, quae scibilium ad scientiam nostram. Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod ejus scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus (Praedic., cap. *Ad aliquid*) de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias, quod etiam non existentium esse potest.

Item, Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem, suae artis cognitione, etiam ea quae nondum sunt artificiata cognoscit; formae enim artis ex ejus scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas, quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quae non sunt notitiam habere.

Praeterea, Deus cognoscit alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex supradictis (c. 54) patet. Sed cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, ut supra (c. 43) ostensum est, quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminatam, impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem. Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea quae sunt; si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit, extendit se ejus cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt.

Amplius, Intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit *quod quid est*, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu; potest enim equi vel leonis essentiam comprehendere, omnibus hujusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit, ad modum cognoscentis *quod quid est*, non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis (c. 59) patet. Potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere.

Adhuc, Effectus aliquis in sua causa praecognosci potest, etiam antequam sit; sicut cognoscit astrologus eclipsim futuram, ex consideratione ordinis caelestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra (c. 49) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin ea etiam quae nondum sunt cognoscat.

Amplius, Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse. Est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non quidem ejus indivisibilis quod terminus continui est (1), quod non adest cuilibet parti continui (hujus enim similitudinem habet instans temporis); sed ejus indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coexistit (2). Nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cum esse aeterni nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas; cujus exemplum utcumque in circulo est videre. Punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul; ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit. Centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno, quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere, nisi toti; quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum temporis decursum agitur divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens; nec tamen quod quadam parte temporis agitur semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eamdem habent habitudinem ad ejus scientiam. Ea enim quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi ejus virtuti possibilia; unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed existentia solum in divina potentia: quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae. Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis, et in seipsis; et horum cognitio dicitur notitia visionis. Non enim Deus rerum, quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus aeternitas est praesens, sua indivisibilitate, omni tempori. Et tamen omne esse cujuscumque rei Deus cognoscit per essentiam suam; nam sua essentia est repraesentabilis secundum multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cujuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis; esse etiam cujuslibet rei, quod habet in seipsa, est ab ea (3) exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoscit Deus, inquantum aliquo modo habent esse vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis; quod rationi scientiae non obsistit.

His autem, quae praemissa sunt, etiam Scripturae sacrae auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim: *Domino enim Deo, antequam crearentur, sunt agnita omnia, sic et post perfectum respicit omnia*, Eccli. 23, 29. Et: *Priusquam te formarem in utero, novi te*, Jerem. 1, 5.

(1) Puta extremum lineae punctum, aut punctum quo limitantur duae lineae contiguae, vel duae partes unius lineae.

(2) Puta centrum circuli respectu punctorum circumferentiae.

(3) *Ab ea*, i. e. ab essentia divina.

Patet autem ex praedictis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione (1); cum ostensum sit (c. 55), quod divina cognitio se extendit ad singularia, prout sunt in seipsis.

CAPUT LXVII.

Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura.

Ex his autem jam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse; et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim, si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse; potest autem in futurum non esse; sed hoc non jam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit (2), cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur, prout praesens est, ut supra (c. 66) ostensum est: relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

Item, Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

Amplius, Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed cum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis (c. 50) patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

Adhuc, Effectum excedere suae causae perfectionem non contingit; interdum tamen ab ea deficit. Unde, cum in nobis causetur cognitio ex rebus, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus Deus necessariam scientiam habet.

Praeterea, Effectus non potest esse necessarius, cujus causa est contingens. Contingit (1) enim effectum esse, remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit; sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota earum. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat, cum contingat causas intermedias contingentes esse.

Item, scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse cujus est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant; cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis quomodo objectio cognitionum contingentium in Deo repugnantium sit repellenda. — Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit, cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitae non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non enim sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod ejus scientia possit falli vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipimur; sed, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putatur. — Rursus, cum dicitur: Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cujus (2) id quod a Deo scitum dicitur est futurum; non autem respectu divinae scientiae est futurum, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet; respectu cujus (3), si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur: An possit non esse; sed sic cognitum diceretur a Deo, ut jam in sua essentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus; quia quod jam est non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum, quod designatur cum dicitur: Deus scivit. Unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur; quod omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli. — Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc

(1) *Ex oppositione.* Dicitur oppositio, puta lunae, cum sita sit ad oppositum solis, respectu terrae, quae stat in medio.

(2) *Deperit*, scilicet *deficit*.

(1) *Contingit enim* ... Remota causa implicat causas medias et proximas; inde, quamvis necessaria, non producit necessarios effectus, qui causis contingentibus immediate producuntur.

(2) *Cujus*, i. e. temporis in quo est locutio.

(3) *Cujus*, i. e. divinae scientiae.

autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: Si videtur sedere, sedet. Unde, etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: Quod videtur sedere necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur (1).

Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturae sacrae ostenditur. Dicitur enim de divina Sapientia: *Signa et monstra scit, antequam fiant; et eventus temporum et saeculorum*, Sap. 8, 8. Et: *Non est quidquam absconditum ab oculis ejus; a saeculo usque in saeculum respicit*, Eccli. 39, 24-25. Et: *Praedixi tibi ex tunc; antequam venirent, indicavi tibi*, Isai. 48, 5.

(1) *Falluntur*, supple *oppugnantes*.

CAPUT LXVIII.

Quod Deus cognoscit motus voluntatis.

Deinde oportet ostendere quod Deus cognitiones mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causae, cum ipse sit universale essendi principium.

Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra (c. 49) ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam vero in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes hujus entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

Amplius, Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis; nam, cum quaelibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus cogitationes et affectiones mentis.

Item, Sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus, cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cujuslibet rei, ita, cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

Adhuc, Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supradictis (c. 66 ad fin.) patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum. Sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. Et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

Item, Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse vel nos substantias sensibiles; cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quamdam ipsius, affectio autem quaedam sit inclinatio ipsius ad aliquid (nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus), relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio sacrae Scripturae confirmatur; dicitur enim: *Scrutans corda et renes, Deus*, Psalm. 7, 10. Et: *Infernus et perditio coram Deo; quanto magis corda filiorum hominum!* Prov, 15, 11. Et: *Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine; ipse enim sciebat quid esset in homine*, Joan. 2, 25.

Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit.

CAPUT LXIX.

Quod Deus cognoscit infinita.

Post hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscat.

Cognoscendo enim se esse causam rerum, alia a se cognoscit, ut ex superioribus (c. 49) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia (1); est enim omnium rerum, quae sunt, causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supradictis (c. 47 et 49) patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest; cum, secundum ea, quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus cum sit infinita, ut ostensum est supra (c. 43), ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius, Si Dei cognitio ad omnia se extendit quae qualicumque modo sunt, ut ostensum est (c. 66), oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut probat Philosophus (Physic. 3, text. comm. 8). Cognoscit igitur Deus infinita: sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quidquid est in se in potentia: est enim unitas potentia omnis numerus.

Amplius, Deus per essentiam suam, sicut quodam medio exemplari, alia cognoscit. Sed cum sit perfectionis infinitae, ut supra (c. 43) ostensum est, ab ipso exemplari (2) possunt infinita habentia infinitas perfectiones; quia nec aliquod unum eorum, nec quaelibet plura exemplata perfectionem exem-

(1) *Si infinita sunt entia*, i. e. si sunt entia infinita.
(2) *Exemplari*, infin. pass. verbi *exemplo, as*.

plaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari possit. Nihil igitur prohibet Ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

Praeterea, Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est (c. 43), ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita se habet infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus, secundum suum intelligere infinitum, infinita capere potest.

Praeterea, intellectus, cognoscens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per Philosophum (de Anima 3, text. comm. 7); quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia, sive sint ejusdem speciei ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus. Nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus; et sic, secundum aliquid, esset finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra (c. 43) ostensum est. Cum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

Adhuc, Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere; sicut omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus, secundum efficaciam sive perfectionem, est infinitus, ut supra (c. 43) ostensum est. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

Praeterea, Intellectus divinus est perfectus simpliciter, sicut et ejus essentia; nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id, ad quod est in potentia intellectus noster, est ejus perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem hujusmodi sunt infinitae; nam etiam numerorum species infinitae sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia infinita hujusmodi cognoscat.

Item, Cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia (potest enim in infinitum species numerorum multiplicare), si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu, quorum est cognoscitivus in potentia; quorum utrumque est impossibile, ut ex supradictis (c. 55 et 56) patet.

Adhuc, infinitum cognitioni repugnat, inquantum repugnat numerationi; nam partes infiniti numerari, secundum se, impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid, per numerationem suarum partium, est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes apprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

Amplius, omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, cum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est Dei essentia, cognoscantur. Unde et simul multa cognoscuntur a Deo; et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit; ergo nec infinitum quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt, ad intellectum divinum, infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita. Huic autem consonat, quod dicitur: *Et sapientiae ejus non est numerus*, Psalm. 146, 5.

Patet etiam, ex praedictis, quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt autem intellectus noster ab intellectu divino, quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt:

Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est, divinus autem infinitus;

Secundum est quod, cum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest in infinita (1) secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus;

Tertium est, ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere. Et ita infinita cognoscere non posset, nisi successive ea numerando; quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa;

Quartum est, quod intellectus divinus est eorum quae sunt et eorum quae non sunt, ut ostensum est (c. 66).

Patet etiam quomodo verbum Philosophi (Physic. 1. text. comm. 35), quo dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, praesenti sententiae non obviat; quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Haec enim est propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum, secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum est tamen, quod Deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt, cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam. Scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiae, prout scit etiam quae non sunt. Scit enim Deus infinita quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae; et scit etiam infinita, quae sunt in potentia sua, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest per interemptionem majoris; non enim singularia sunt infinita; si tamen essent, nihilominus Deus ea cognosceret.

CAPUT LXX.

Quod Deus cognoscit vilia.

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati scientiae ejus non repugnat, sed attestatur.

(1) *Non potest in infinita*, i. e. non potest infinita comprehendere.

Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res, similatur virtuti activae; intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis pèr hoc quod eis influit. Cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex supradictis (c. 43) patet, oportet quod ejus cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est infinitae nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

Praeterea, Omne quod, in eo quod est (vel quale quid est), actu est (1), similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet; quia etiam quod potentia est, ex ordine ad actum (2) nobilitatis est particeps; sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in se consideratum nobile est; sed vile dicitur, respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimae aliarum rerum, non minus quam ultimae rerum creatarum distant a supremis. Si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa (3); et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se; quod supra improbatum est. Si igitur aliquid aliud a se cognosceret quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognosceret quodlibet quantumcumque dicatur vilissimum.

Amplius, Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis, qui est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet (Metaphys. 12, text. comm. 52). Si igitur Deus cognosceret aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognosceret ordinem universi. Hoc autem cognosci non potest, nisi cognoscantur nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam quae vilia reputantur.

Adhuc, Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se; hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti, secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum; vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis; vel eo quod ex consideratione vilium, in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis (c. 38 et 39) patet. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio; sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipsa habet, ut supra (c. 31 et 54) ostensum est.

Adhuc, Virtus aliqua non judicatur parva, quae in parva potest (4), sed quae ad parva determinatur; nam virtus quae in magna potest, etiam in parva potest. Cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est judicanda vilis; sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit. Nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic; nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat. Non igitur ejus scientiae aliqua vilitas adscribitur ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

Huic autem consonat quod dicitur de divina Sapientia, quod, *Attingit ubique propter suam munditiam... et ideo nihil inquinatum incurrit in illam*, Sap. 7, 24 et 25.

Patet etiam, ex praedictis, quod ratio quae in oppositum objiciebatur, ostensae veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter ordinatur scientia, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima: nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota; divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur, ut supra (c. 49) ostensum est.

Patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis Philosophi (Metaphys. 12, text. comm. 51). Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se, quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum; et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscuntur, quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

CAPUT LXXI.

Quod Deus cognoscit mala.

Item, Restat ostendere quod Deus etiam cognoscat mala. Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoscit igitur Deus mala.

Praeterea, Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae; alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo, qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra (c. 40) ostensum est, relinquitur quod in Ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

Item, Verum est bonum intellectus; ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum; sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, cum divinus intellectus sit perfectus bonitate, non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur illi malorum cognitio.

Amplius, Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra (c. 50) ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud; unde et prima quae seipsis distinguuntur, mutuo negationem includunt, ratione cujus negativae propositiones in eis sunt

(1) *Vel quale quid est, actu est*, i. e.: Omne quod actu est in ente reali, qualecumque sit hoc ens, est similitudo primi actus, et ex hoc nobilitatem habet.

(2) *Ex ordine ad actum*, i. e. proportionaliter ad actum, ad quem est in potentia.

(3) *Illa*, supple *distantia*.

(4) *Potest*, i. e. habet potentiam.

immediatae, ut: Nulla quantitas est substantia. Cognoscit autem Deus negationem; privatio autem quaedam negatio est in subjecto determinato, ut in quarto Metaphysicorum (text. comm. 4) ostenditur. Cognoscit igitur privationem, et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

Praeterea, Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra (c. 49 et 50) ostensum est et probatum et etiam a quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria, tum quia quorumdam generum species sunt contrariae, tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in decimo Metaphysicorum (text. comm. 13). Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem, et sic per consequens malum.

Adhuc, Deus non solum cognoscit formam, sed etiam materiam, ut supra (c. 65) ostensum est. Materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest, nisi cognoscatur ad quae ejus potentia se extendit, sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiae et ad formam et ad privationem; quod enim esse potest, potest etiam et non esse. Ergo Deus cognoscit privationem, et sic cognoscit per consequens malum.

Item, Deus cognoscit aliquid aliud a se. Ergo maxime cognoscit quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta, quae possent ex quibusdam aliis provenire, ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo hujusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

Praeterea, In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur, secundum id quod per se scientiae est, idest, secundum judicium quod habetur de malis; sed per accidens, secundum quod per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est, ut supra (c. 13) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur quod Dei *sapientiam non vincit malitia*, Sap. 7, 30. *Infernus et perditio coram Domino*, Prov. 15, 11. *Delicta mea a te non sunt abscondita*, Psalm. 68, 6. Et dicitur: *Ipse enim novit hominum vanitatem*; *et videns iniquitatem nonne considerat?* Job 11, 11.

Sciendum tamen, quod, circa cognitionem mali et privationis, aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. Nam, cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu; unde et potentiam cognoscere potest, in quantum ad talem speciem quandoque se habet in potentia; ut, sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis (nam privatio est negatio, cujus subjectum est in potentia), sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit, quod, ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis, intellectus autem (1) divinus, qui nullo modo est in potentia, non cogoscit modo praedicto privationem, nec aliquid aliud. Nam, si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio ejus ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum; unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia, et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum: et tamen, intelligendo se, cognoscit alia, sicut supra (c. 46) ostensum est, non solum autem actus, sed potentias et privationes. Et hic est sensus verborum, quem Philosophus ponit de Anima (3, text. comm. 25) dicens: *Quomodo malum cognoscit, aut nigrum? Contrario enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscentem, et unum esse in ipso. Si vero alicui causarum non inest contrarium (scilicet in potentia), ipse seipsum cognoscit, et actu est, et separabilis* (1).

(1) *Autem* eodem sensu ac *tamen* hic usurpatur.

Neque oportet sequi expositionem Averrhois, qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus, qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem; sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper actu.

Rursus sciendum, quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret, quod, cognoscendo se non cognosceret alia entia quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum; quia bono, quod est ipse, non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem; et sic ei, quod est actus purus, nulla privatio opponitur, et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret malum; sed quia, cognoscendo se, cognoscit etiam entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam, quod, sicut Deus absque discursu intellectus, cognoscendo se, cognoscit alia, ut supra ostensum est, ita non oportet quod ejus cognitio sit discursiva, si per bona cognoscit mala; nam bonum est quasi ratio cognitionis mali, cum malum nihil sit aliud quam privatio boni; unde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas definitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem divinae cognitionis cedit, si mala per privationem bonorum cognoscit;

(1) Hunc Aristotelis locum sic elucidat S. Thomas: « Omnia » quae transcendunt sensibilia nota nobis, non cognoscuntur » a nobis nisi per negationem... Et similis ratio est in aliis » quae cognoscuntur per oppositum, ut quando cognoscit » intellectus malum aut nigrum, quae se habent ad sua » opposita ut privationes; semper enim alterum contrario» rum est ut imperfectum et ut privatio, respectu alterius. » Et subjungit quasi respondens, quod intellectus cognoscit » utrumque istorum aliquo modo, suo contrario, scilicet ma» lum per bonum et nigrum per album. Oportet autem » quod intellectus noster qui sic cognoscit unum contrario» rum per alterum, sit in potentia cognoscens, et quod in » ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscat, » ita quod quandoque sit in ipso species albi et quandoque » species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum. Si » autem est aliquis intellectus, cui non inest unum contrario» rum ad cognitionem alterius; tunc oportet quod talis in» tellectus cognoscat seipsum primo, et per seipsum cogno» scat alia, et quod sit semper in actu, et sit penitus se» parabilis a materia, etiam secundum esse, ut ostensum est » (Metaphys. 12) de intellectu Dei. » — De Anima, 3, text. comm. 26.

quia malum non dicitur esse, nisi inquantum est privatio boni; unde, secundum hunc solum modum est cognoscibile; nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

CAPUT LXXII.

Quod Deus sit volens.

Expeditis his, quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis; oportet quod bonum intellectum, inquantum hujusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum; cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis (c. 44) patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

Adhuc, Cuicumque inest aliqua formarum, habet (1) per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura; sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae, cum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata, secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt; nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quòd res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam, per voluntatem et appetitum; unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt; voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

Amplius, illud quod consequitur omne ens convenit enti, inquantum est ens. Quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum: intellectualibus quidem, per voluntatem; animalibus per sensibilem appetitum; carentibus vero sensu, per appetitum naturalem; aliter tamen quae habent et quae non habent (2). Nam ea quae non habent, per appetitivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; quae autem habent quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur Ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

Item, Intelligere quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra (cap. 44) ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

Praeterea, Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat, nisi mediante voluntate, cujus objectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum; unde intellectus speculativus non movet neque imaginatio pura, absque aestimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis; agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur. Oportet igitur quod Ipse sit volens.

Item, In virtutibus motivis et habentibus intellectum, primo invenitur voluntas; nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim, quia volumus; imaginamur, quia volumus; et sic de aliis. Et hoc habet (1), quia objectum ejus est finis; quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem.

Praeterea, Liberum est quod sui causa est; et sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo; inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.

Amplius, Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus; unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti. incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus. Nam forma artis, per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis, qua agit, est ejusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis nisi ipse; alias essent plura prima, cujus contrarium ostensum est supra (c. 15). Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet; ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali (cum sit intelligens) qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem sacrae Scripturae testimonia confitentur; dicitur enim: *Omnia quaecumque voluit, fecit Dominus*, Psalm. 134, 6, Et: *Voluntati ejus quis resistit*? Rom. 9, 19.

CAPUT LXXIII.

Quod voluntas Dei sit ejus essentia.

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

Deo enim convenit esse volentem, inquantum est intelligens, ut ostensum est (c. 44 et 45). Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est; ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa ejus essentia.

Adhuc, Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle est perfectio volentis; utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est ejus esse, ut supra (c. 28) probatum est, eo quod, cum esse divinum sit secundum se perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est. Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo voluntas Dei est ejus essentia.

Amplius, Cum omne agens agat inquantum a-

(1) Supple *is*.

(2) *Aliter tamen*..., i. e. entia quae habent rem appetitam aliter appetunt quam entia quae non habent eam.

(1) Supple *voluntas*.

ctu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

Item, Si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo; quae omnia supra (c. 16, 18 et 22) improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

CAPUT LXXIV.

Quod principale volitum Dei est divina essentia.

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est ejus essentia. Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut supra (c. 72) dictum est. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut probatum est (c. 48). Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

Item, Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut supra (c. 44) dictum est; et similiter se habet volitum ad volentem, cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam Dei essentia, sequitur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet; cujus contrarium ex praedictis (c. 44) patet.

Praeterea, Principale volitum unicuique volenti est causa volendi; quum enim dicimus: Volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur: Quare vis sanari? procedetur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum, sequitur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est (c. 73). Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi; quod est contra rationem primi entis.

Adhuc, Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis: nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum, ut ostensum est (c. 41). Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

Amplius, Unaquaeque virtus ad suum objectum principale secundum aequalitatem proportionatur; nam virtus rei secundum objecta mensuratur, ut patet per Philosophum (de Caelo et Mundo 1, text. comm. 116). Voluntas igitur essentiae (1) ex aequo proportionatur suo principali objecto; et similiter (2) intellectus et etiam sensus. Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur, nisi ejus essentia. Igitur principale objectum divinae voluntatis est divina essentia. Cum autem divina essentia sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quidquid aliud est hujusmodi.

(1) *Voluntas... essentiae,* i. e. voluntas quae est essentia.
(2) *Et similiter,* i. e. similiter concludi posset de intellectu, de voluntate creata et de sensu, quae ex aequo proportionantur suo principali objecto.

CAPUT LXXV.

Quod Deus, volendo se, vult etiam alia a se.

Hinc autem ostendi potest quod Deus, volendo se, vult etiam alia.

Cujus enim est velle finem, ejus est velle ea quae sunt ad finem, ratione finis. Est autem Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis (cap. praeced.) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

Item, Unusquisque ejus quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus suam essentiam propter seipsam vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supradictis (c. 42) manifestum est; sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

Amplius, Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur; ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra (cap. praeced.) ostensum est; omne autem aliud esse est quaedam sui esse, secundum similitudinem, participatio, ut ex praedictis (c. 29) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

Adhuc, Deus volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra (c. 28 et 54) ostensum est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

Item, Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remota, ut supra (c 70) dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur, ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et praecipue a Deo, qui eam, secundum totam suam virtutem, perfecte vult.

Praeterea, Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur simul principaliter vult se, et volendo se vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim: *Diligis enim omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*, Sap. 11, 25.

CAPUT LXXVI.

Quod Deus, uno actu voluntatis, se et omnia alia velit.

Hoc autem habito, sequitur quod Deus, uno actu voluntatis se et alia velit.

Omnis enim virtus una operatione vel uno actu

fertur in objectum et in formalem rationem objecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est (c. 75), uno actu voluntatis vult se et alia.

Amplius, Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum suam totam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Quia igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit se et quo non velit se perfecte, cum in eo nihil sit imperfectum; quolibet igitur actu, quo Deus vult se, vult se et alia propter se. Alia vero a se non vult, nisi inquantum vult se, ut probatum est (c. 75). Relinquitur igitur quod se et alia, non alio et alio actu voluntatis, vult, sed uno et eodem.

Adhuc, Sicut ex supradictis (c. 54) patet, in actu cognoscitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia et ex eis in conclusiones venimus; si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis; nam, sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in ejus voluntate. Hoc autem in Deo esse est impossibile, cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul et eodem actu voluntatis Deus vult se et alia.

Item, Cum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis; quod est impossibile; nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

Praeterea, In omni actu voluntatis, volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis, ex qua vult alia a se diversa a voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud movens divinam voluntatem qua vult se; quod est impossibile.

Amplius, Velle Dei est suum esse, ut probatum est (c. 73). Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

Item, Velle competit Deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia inquantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

CAPUT LXXVII.

Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinae substantiae.

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.

Nam actus secundum objecta distinguuntur. Si igitur volita plura, quae Deus vult, inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis; quod est contra praeostensa (c. 76).

Item, Ostensum est quod Deus alia vult, inquantum vult bonitatem suam. Hoc ergo modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur a bonitate ejus. Sed omnia in bonitate ejus unum sunt; sunt enim aliqua in Ipso secundum modum ejus, scilicet materialia immaterialiter, et multa unite, ut ex supradictis (c. 55 et 58) patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

Praeterea, Divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis, quia utrumque divina est substantia, ut probatum est (c. 45 et 73). Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu ejus. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina aut compositionem in voluntate.

Amplius, Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio sit secundum quod cognitum (1) est aliquo modo in cognoscente, appetitus autem non, sed e contra secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, inquantum appetens quaerit in quo quiescat: et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente, ut Philosophus dicit (Metaphys. 6, text. comm. 8). Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati ejus; cum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo igitur volitorum a Deo non repugnat ejus simplicitati.

CAPUT LXXVIII.

Quod divina voluntas ad singularia bona se extendit.

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari etiam ad multa particularia; dicitur enim Deus optimum vel primum, etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin, in speciali vel particulari, alia a se velit.

Item, Voluntas Dei ad alia comparatur, inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

Amplius, secundum Philosophum (Metaphys. 12, text. comm. 52), duplex bonum ordinis invenitur in universo: Unum quidem, secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud, secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut

(1) *Cognitum*, i. e. Tō *cognitum*, vel res cognita.

et partes exercitus ad invicem; secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est (c. 75). Vult igitur bonum ordinis totius et universi in Ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

Praeterea, Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit a casu ordinis bonum; non enim est possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra (l. 2, c. 23) ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis est impossibile, quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent a casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

Adhuc, Bonum intellectum, inquantum hujusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra (c. 65) probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturae confirmatur, quae ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: *Vidit Deus lucem, quod esset bona*, Genes. 1, 4. Similiter de aliis operibus; et postea de omnibus simul: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Genes. 1, 31.

CAPUT LXXIX.

Quod Deus velit etiam quae nondum sunt.

Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quae sunt.

Nam relativa oportet simul esse, ut, uno interempto, interimatur alterum, ut Philosophus docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

Amplius, Voluntas dicitur ad volita sicut creatura et Creator. Non autem potest dici Deus esse creator, vel Dominus, vel pater, nisi eorum quae sunt. Ergo non potest dici velle nisi ea quae sunt. — Ex hoc autem posset ulterius concludi si divinum velle est invariabile sicut et suum esse et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad hoc quidam, quod ea quae non sunt in seipsis sunt in Deo et in ejus intellectu; unde nihil prohibet ea quae non sunt in seipsis Deum velle, secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum.

Nam ideo secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est, nisi secundum quod est in Ipso vel in ejus intellectu, sequeretur quod Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se vel in ejus intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes, sed quod Deus hujusmodi quae nondum sunt velit etiam esse in seipsis.

Rursus, Si voluntas comparatur ad rem volitam per suum objectum, quod est bonum intellectum (intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura) voluntas comparabitur ad volitum, non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

Dicamus igitur, quod, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam; per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in propria natura; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis (quod est eam esse in intellectu), sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente; vult enim Deus rem, quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult, secundum quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum et creantis ad creatum et facientis ad factum aut domini ad subjectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens; unde non contingit intelligi aliquid extra existens actu (1). Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cujus existentia hujusmodi actio non potest intelligi.

CAPUT LXXX.

Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem.

Ex his autem quae supra (c. 74) ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

Ostensum est enim supra quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse. Necesse igitur est quod velit suum esse et suam bonitatem.

Item, Quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis (c. 75) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

Amplius, In appetitivis et in operativis, finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis; sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire.

(1) Sensus est: Cum velle sit actio in volente manens, non necessario intelligitur ut se referens ad aliquid existens actu extra; seu aliter: Potest intelligi ut se referens ad aliquid non existens actu extra.

Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam Ipse, de necessitate vult se esse.

Adhuc, Omnia, in quantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, in quantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem ejus est per se necesse esse, ut supra (c. 13) probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

Praeterea, Omnis perfectio et bonitas, quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra (c. 28) probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae, cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse.

CAPUT LXXXI.

Quod Deus non de necessitate vult alia a se.

Si autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse (1) ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate est, cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra (c. 75) probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate (2).

Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit; non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem.

Adhuc, Cum bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni; unde quamvis esse cujuslibet, inquantum hujusmodi, bonum sit, non esse autem malum, ipsum tamen non esse alicujus potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate; est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente, tollitur totaliter ratio boni. Tale (3) autem nullum est, praeter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem, praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

Amplius, Deus, volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Cum autem divina bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur), si ex hoc quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea quae ipsam participant (1), sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (l. 2, c. 23) ostendetur. Non igitur de necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

Item, Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa (2) est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur; stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem; sed effectum, qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle, ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra (l. 2, c. 23) ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit, ex hoc quod vult se.

Amplius, Res procedunt a Deo, sicut artificiata ab artifice, ut infra (l. 2, c. 24) ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Hujus autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodammodo; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet; volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinentur ut in finem; et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem Ipsius ordinem habere possent; omnia autem scit quae ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAPUT LXXXII.

Rationes contra praemissa, et earum solutiones.

Videntur tamen sequi inconvenientia, si Deus ea quae vult non ex necessitate velit.

Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum, non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet (3) habere. Omnis autem virtus quae est ad utrumlibet, est quodammodo in potentia, nam *ad utrumlibet* species est possibilis contingentis. Erit ergo Dei voluntas in potentia: non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (c. 16) ostensum est.

Adhuc, Si ens in potentia, inquantum hujusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse, sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

Praeterea, Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale au-

(1) *Divina voluntas est divinae bonitatis....* i. e. Deus vult divinam bonitatem et divinum esse.

(2) Supple *divina voluntas.*

(3) *Tale*, i. e. bonum, quo non existente, tollitur totaliter ratio boni.

(1) *Participant*, in hoc loco absolute sumitur, et idem valet ac *participare possunt.*

(2) *Ex hoc quod est de causa*, i. e. ex hoc quod vult causam.

(3) *Ad utrumlibet*, i. e. pro lubito, indifferenter. Haec locutio infra determinatur.

tem nihil in eo esse potest; non enim in Ipso potest esse aliquid per accidens, neque violentum, ut supra (c. 19 et 25) ostensum est.

Item, Si quod est ad utrumlibet, indifferenter se habens, non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cujus contrarium supra (c. 81) ostensum est: vel quod ab alio determinetur ad unum, et sic erit aliquid eo prius quod Ipsum determinet ad unum.

Horum autem nullum necesse est sequi.

Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: Uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte ejus ad quod dicitur. — Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa; sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est priciipia ex quibus ad alterum determinetur. — Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut aliquis, qui diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, inquantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem est in divina voluntate, respectu aliorum a se; nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic (1) absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit (2) circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque, et postmodum volens actu (sed semper est volens actu quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata); sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium objectum divinae voluntatis; per modum quo (3) non necessaria sed possibilia enuntiabilia dicimus, cum non est necessarius ordo praedicati ad subjectum. Unde, cum dicitur: Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium sed possibile, illo modo quo dicitur aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit (Metaphys. 5, text. comm. 17); sicut triangulum habere duo latera aequalia, est enuntiabile possibile (4), non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit; quod etiam Scriptura sacra profitetur: *Triumphator in Israel non parcet et poenitudine non flectetur*, 1 Reg. 15, 29.

(1) *Non sic.., quasi...; sed quia...*, i. e. non ita... ut...; sed quia.

(2) *Praeaccipit*, supple *divina voluntas*.

(3) *Per modum quo*, i. e. eodem modo quo.

(4) Triangulum enim habere duo latera aequalia nec per naturam necessarium est nec impossibile. Haec possibilitas non tamen est secundum aliquam potentiam, cum triangulus qui non habet duo latera aequalia, i. e. qui non est ἰσοσκελής, non posset talis fieri. Hoc sensu in mathematicis neque potentia neque motus est.

Quamvis autem (1) divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate (cum utrumque sit sua essentia), si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus non solum apprehendit divinum esse, quod est bonitas ejus; sed etiam alia bona, ut supra (c. 49) ostensum est; quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut ejus principia; et sic voluntas divina in illa tendit, ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. Sic autem et in nostra voluntate accidit, quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ut ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quamdam, non necessario in aliud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

Nec etiam oportet, propter praemissa, innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem est voluntarium, neque naturale neque violentum neque necesse est esse.

CAPUT LXXXIII.

Quod Deus vult aliquid aliud a se, necessitate suppositionis.

Ex his autem haberi potest, quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione.

Ostensum est enim (c. 82) divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse; hoc enim moveri dicimus, quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est, ex suppositione, eum hoc velle.

Item, Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum; sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur. Est ergo necessarium; sed non absolute consideratum, quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Est ergo necessarium ex suppositione.

Praeterea, Quidquid Deus potuit, potest; virtus enim ejus non minuitur, sicut nec ejus essentia. Sed non potest nunc non velle quod proponitur voluisse (2), quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quidquid voluit. Igitur est necessarium ex suppositione, cum vo-

(1) Hic respondetur quartae rationi *Item*, antequam tertiae *Praeterea* respondeatur.

(2) *Proponitur voluisse*, i. e. supponitur voluisse.

luisse quidquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium est absolute, sed (1) possibile modo praedicto.

Amplius, Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte ejus defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione ejus quod est ad finem interdum abducitur per aliquam passionem; quae de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de necessitate requiritur; sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CAPUT LXXXIV.

Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se.

Ex hoc igitur apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae secundum se sunt impossibilia.

Hujusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent, ut Hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur, sicut Esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

Item, Sicut supra (c. 75) ostensum est, Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, inquantum habent ejus similitudinem. Secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, inquantum hujusmodi, non potest in eo servari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis, inquantum hujusmodi. Sicut autem rationi Hominis, inquantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis, inquantum hujusmodi, repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, inquantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium.

Amplius, Voluntas non est nisi alicujus boni intellecti; illud igitur quod non cadit in intellectu non potest cadere in voluntate. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectu, cum sibiipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non potest. In divinam ergo voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

Adhuc, Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse. Ergo non possunt esse bona; ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

CAPUT LXXXV.

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus.

Ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est (c. 83). Sed aliquibus rebus, secundum modum suae naturae, competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult esse illud; nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

Amplius, Principalius (1) vult Deus bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare, quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia; alias non omnes gradus entium in universo continerentur (2). Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

Adhuc, Universi bonum in quodam ordine consideratur, ut patet in decimo Metaphysicorum (text. comm. 25). Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles, cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur; non enim potest esse effectus firmioris esse (3) quam sua causa; unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse; sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt; quae quidem contingentia sunt propter causarum proximarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

Praeterea, Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura, non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra (c. 83) ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec (4) autem sola excludit contingentiam; nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria, sicut Socratem moveri si currit est necessarium. Divina ergo voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam; non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat (5), sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria: Si Deus aliquid vult, illud erit: consequens tamen non oportet esse necessarium.

(1) *Sed*, supple *utrumque est*.

(1) Supple *tanto* ante *principalius*.

(2) In hoc argumento notandum est quod non repugnat doctrinae a S. Thoma multis locis expositae, secundum quam Deus plures et perfectiores species producere potuisset quam in hoc mundo creavit. Duplex enim est gradus entis, aliquis scilicet transcendens et communis, aliquis vero particularis. *Necessarium* et *contingens*, ut ait S. Thomas (Comm. in Metaph. 6), sunt gradus communes et transcendentes; quaelibet autem *natura* et *species*, gradus particularis. De illis autem, non de his, loquitur S. Thomas in hoc argumento. Ponit enim, ad completionem universi, exigi ut in eo contineantur omnes entium gradus communes et transcendentes, non omnes vero gradus particulares possibiles.

(3) *Esse*, i. e. naturae.

(4) *Haec*, i. e. necessitas absoluta.

(5) Hoc enim non eveniet de necessitate *absoluta*; sed de necessitate *ex suppositione*.

CAPUT LXXXVI.

Quod divinae voluntatis potest ratio assignari.

Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem, omnia autem alia vult tamquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab Ipso.

Rursus, Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.

Item, Sicut supra (c. 83) ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit est ratio quare illud sit (1). Ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiruntur.

Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: Deus vult hominem habere rationem, ad hoc ut homo sit; vult autem hominem esse, ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse, ad hoc quod habeat bonitatem ipsius.

Non tamen praedicta triplex ratio secundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate; sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo, sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae absolute ad ipsum requiruntur; licet et haec etiam habeant quaedam quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem autem absolutam, solum cum vult seipsum.

CAPUT LXXXVII.

Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa.

Quamvis aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa.

Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle (2). — Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed unum eorum est alteri causa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem; et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle. Patet autem quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus, ut supra (c. 57) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia, cum sua actio sit sua essentia.

Per praedicta autem excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem; ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinae Scripturae contrariatur, quae Deum perhibet, secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse, secundum illud: *Omnia in sapientia fecisti*, Psalm. 103, 24. Et: *Effudit sapientiam suam super omnia opera sua*, Eccli. 1, 10.

(1) Ordo verborum est: Ratio quare illud sit est quod imponit necessitatem aliis.

(2) Supple conclusionem. Ergo bonitas Dei, quae est etiam ipsum suum velle, non est ei proprie causa volendi, cum nihil sit suiipsius causa.

CAPUT LXXXVIII.

Quod in Deo est liberum arbitrium.

Ex praedictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte; unde in nobis liberum arbitrium est respectu ejus quod volumus, ut currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra (c. 81) ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

Adhuc, Voluntas divina, in his ad quae non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quadammodo per suum intellectum, ut supra (c. 82) ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur prae caeteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturae, sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

Item, Secundum Philosophum (Ethic. 3, c. 7), voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt (1). Cum igitur Deus seipsum tamquam finem velit et non sicut ea quae ad finem sunt, alia vero sicut ea quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui, habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum, electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

Praeterea, Homo, per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc

(1) *Voluntas est finis, electio autem est eorum quae ad finem sunt.* — Adverte quod voluntas hic intelligitur tantum de actu voluntatis. Ait enim S. Thomas: « Voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem » ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate se- » cundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad » finem et ad ea quae sunt ad finem; ad ea enim se extendit » unaquaeque potentia in quibus inveniri potest quocumque » modo ratio sui objecti...; ratio autem boni, quod est obje- » ctum potentiae voluntatis invenitur non solum in fine, sed » etiam in his quae sunt ad finem. Si autem loquamur de » voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic pro- » prie loquendo est finis tantum; omnis enim actus deno- » minatus a potentia nominat simplicem actum illius poten- » tiae....: simplex autem actus potentiae est in id quod est » secundum se objectum potentiae; id autem quod est pro- » pter se bonum et volitum est finis. Unde voluntas proprie » est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem non sunt bona » vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde » voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in fi- » nem. Unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis. » (Summ. Theol. 1-2, Q. 8, Art. 2, C.)

autem maxime competit primo agenti, cujus actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, ut patet per Philosophum (Metaphys. 1, init.). Hoc autem nulli magis competit quam primae causae quae Deus est.

CAPUT LXXXIX.

Quod in Deo non sunt passiones affectuum.

Ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in septimo Physicorum (text. comm. 38). Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supradicta c. 44 et 65) est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

Praeterea , Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid hujusmodi; quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus neque virtus in corpore, ut supra (c. 20) ostensum est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

Item, In omni affectiva passione, patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem; cujus signum est quod hujusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, cum sit omnino immutabilis, ut supra (c. 13) ostensum est. Patet igitur quod hujusmodi passiones in Deo esse non possunt.

Amplius, Omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis; passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc, ratione oportet eam reprimi et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra (c. 82) ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

Adhuc, Omnis passio est alicujus in potentia existentis. Deus autem est omnino liber a potentia, cum sit actus purus. Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in Ipso locum habet. Sic igitur omnis passio, et nomine et re, a Deo removetur.

Quaedam autem passiones removentur a Deo, non solum ratione sui generis, sed etiam ratione suae speciei.

Omnis enim passio ex objecto speciem recipit. Cujus igitur objectum omnino Deo est incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei. Talis autem est tristitia et dolor; nam ejus objectum est malum jam inhaerens, sicut gaudii objectum est bonum praesens et habitum. Tristitia igitur et dolor, ex ipsa sui ratione, in Deo esse non possunt.

Adhuc, Ratio objecti alicujus passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum; sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad objectum, qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriae speciei. Spes autem, quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum (1), sed obtinendum: quod quidem Deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suae speciei, et similiter neque desiderium alicujus non habiti.

Amplius, Sicut divina perfectio impedit potentiam (2) additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici ergo ratione suae speciei timor a Deo excluditur, et quia non est nisi existentis in potentia, et quia habet objectum malum quod potest inesse (3).

Item, Poenitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio poenitentiae Deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

Praeterea, Absque errore cognitivae virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum; nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius. Universali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, sed per unumquodque repraesentatur. Deus autem est universale bonum, cujus similitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malum sibi potest esse bonum, nec potest esse etiam ut id, quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum; quia sua scientia est absque errore, ut supra (c. 61) ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem, non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tamquam sibi malum.

Adhuc, Ejusdem rationis est tristari de bono et appetere malum; nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum, secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est, secundum rationem suae speciei, non solum quia effectus tristitiae est, sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex injuria illata conceptam.

Rursus, quaecumque aliae passiones harum specierum sunt vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

CAPUT XC.

Quod in Deo sit delectatio et gaudium.

Sunt autem quaedam passiones, quae, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni: de numero autem harum est gaudium et delectatio.

Est enim gaudium praesentis boni; neque igitur ratione objecti quod est bonum, neque ratione modi

(1) Supple *habet.*
(2) Hic de *possibilitate* agitur.
(3) *Inesse,* supple *in illo qui timet.*

se habendi ad objectum quod est actu habitum, gaudium, secundum suae speciei rationem, divinae perfectioni repugnat. Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi (utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundum aestimationem), nisi quod objectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi; quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus objectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, operationes similes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices; sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non autem ut passiones, relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

Item, Gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso qui est principale suum volitum, maxime quietatur, utpote omnem sufficientiam in se habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

Praeterea, Delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per Philosophum (Ethic. 10 c. 4); perficit enim operationem, sicut pulchritudo juventutem. Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut patet ex praedictis (c. 72). Si igitur nostrum intelligere propter suam operationem est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

Amplius, Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet quasi in conveniente, nisi per accidens (1), inquantum est impeditivum propriae utilitatis; sicut figuli ad invicem rixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supradictis (c. 40) patet, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet. Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio.

Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem in se et in aliis.

CAPUT XCI.

Quod in Deo sit amor.

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis ejus.

(1) Supple *non gaudeat*.

Hoc enim est proprie de ratione amoris quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis (c. 75) patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

Adhuc, Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicujus, prout est ejus, velit; cujus enim bonum aliquis vult, solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem. per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscujusque, secundum quod est ejus; vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet etiam unum ordinet in bonum alterius. Deus igitur amat vere et se et alia.

Amplius, Cum unumquodque naturaliter velit et appetat, suo modo, proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo, aliquo modo, unum; ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum, sicut in unum cum ipso, aliquo modo; propter quod a Dionysio (de Divin. Nomin. c. 4) dicitur quod *Amor est unitiva virtus*. Quanto ergo id, unde amans est unum cum amato, est majus, tanto est amor intensior; magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid hujusmodi, quam eos quos nobis solum unit humanae naturae societas. Et rursus quanto id, ex quo est unio, est magis intimum vel unitum amanti, tanto amor fit firmior; unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet ejus bonitas quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, cum Ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor, non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

Item, Amor, ex parte objecti, non importat aliquid repugnans Deo, cum sit boni (1); nec ex modo se habendi ad objectum, nam amor est alicujus rei non minus cum habetur (2), sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur; quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori, tunc enim minus amatur quando habetur. Non ergo amor repugnat divinae perfectioni, secundum rationem suae speciei. Est igitur in Deo amor.

Praeterea, Amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit; cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis; scilicet ut unio quae jam inchoata est in affectu, compleatur in actu; unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et allocutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem; inquantum enim dat esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

Adhuc, Omnis affectionis principium est amor; gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni: timor etiam et tristitia non est nisi de malo

(1) *Cum sit boni*, i. e. cum amor sit boni.
(2) Supple *haec res*.

quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra (c. 90) ostensum est. Ergo in Deo est amor.

Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet.

Si enim intensio et remissio naturae mutabilis est, proprie Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus, Nullum aliorum quae de Deo dicuntur per modum operationis, secundum magis et minus de ipso dicitur; neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque, quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum objectum, solus amor ad duo objecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod objectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult; hoc enim amare dicimur, cui aliquod bonum volumus secundum modum praedictum; unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus; et ex hoc ipsa per accidens, non proprie, dicimur amare. Aliae igitur operationes, secundum solum actionis vigorem, secundum magis et minus dicuntur; quod in Deo accidere non potest; nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur; omnis autem divina actio unius et ejusdem virtutis est. Amor autem secundum magis et minus dupliciter potest dici: Uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus, secundum quod illud magis diligere dicimur cui volumus majus bonum; alio modo, ex vigore actionis, secundum quod dicimur illum magis diligere, cui, etsi non majus bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus. Primo quidem modo, nihil prohibet dici quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei majus vult bonum; secundo autem modo dici non potest eadem ratione quae de aliis dicta est.

Patet igitur, ex praedictis, quod de nostris affectionibus nulla est quae in Deo possit proprie esse, nisi gaudium et amor, quamvis etiam haec in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio auctoritate sacrae Scripturae confirmatur; dicitur enim: *Delectationes in dextera tua usque ad finem*, Psalm. 15, 11. *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo*, Prov. 8, 30, dicit divina Sapientia, quae Deus est, ut ostensum est. *Gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente*, Luc. 15, 10. — Philosophus etiam dicit (Ethic. 7, c. 14), quod *Deus semper gaudet una et simplici delectatione.*

Amorem etiam Dei Scriptura commemorat: *Dilexit populos*, Deuter. 33, 3. *In charitate perpetua dilexi te*, Jerem. 31, 3. *Ipse enim Pater amat vos*, Joan. 16, 27. — Philosophi etiam quidam posuerunt principium Dei amorem; cui consonat Dionysii verbum (de Divin., Nomin., c. 4) dicentis quod *Divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.*

Sciendum tamen etiam alias perfectiones quae, secundum speciem suam, divinae perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum vel alicujus affectionis praecedentis. — Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur; judex enim ex justitia punit, sicut iratus ex ira. Deus enim aliquando dicitur iratus, inquantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire, secundum illud: *Cum exarserit in brevi ira ejus*, Psalm. 2, 13. Misericors vero dicitur, inquantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit, sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem; unde: *Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors*, Psalm. 102, 8. Poenitens etiam interdum dicitur, inquantum, secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem, facit quae prius destruxerat vel destruit quae prius fecit, sicut et poenitentia moti facere inveniuntur; unde: *Poenitet me fecisse hominem*, Genes. 6, 6, 7; quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur: *Triumphator in Israel non parcet, neque poenitudine flectetur*, 1 Reg. 15, 29. — Dico autem per similitudinem praecedentis affectionis; nam amor et gaudium, quae in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum; amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus tristari, inquantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat, sicut et in nobis tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt. Et hoc patet: *Vidit Dominus, et malum apparuit in oculis ejus, quia non est judicium; et vidit quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat*, Isai. 59, 15, 16.

Ex praedictis autem excluditur error quorumdam Judaeorum attribuentium Deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes hujusmodi passiones, secundum proprietatem; non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie, et quid metaphorice dicatur.

CAPUT XCII.

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes.

Consequens est autem ex dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet. — Oportet enim, sicut esse ejus est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem ejus omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quaedam; virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere. Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis.

Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, cum sit omnino simplex; nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit, cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (c. 45). Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

Item, Habitus imperfectus (1) actus est, quasi medius inter potentiam et actum; unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus et scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

Adhuc, Habitus potentiae alicujus perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed

(1) *Imperfectus* ad *Actus* referri debet.

solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

Praeterea, Habitus de genere accidentis est; quod in Deo omnino non est, ut supra (c. 23) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

Cum autem virtutes humanae sint, quibus humana vita dirigitur, humana autem vita sit duplex, contemplativa et activa; quae quidem (1) ad activam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. — Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit; unde et virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Hujusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec hujusmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt. — Adhuc, hujusmodi virtutes mores hominum, secundum politicam conversationem, perficiunt; unde illis qui politica conversatione non utuntur convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cujus conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

Harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus. — Virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut ex propriis objectis; unde et temperantia a fortitudine differt, in quantum haec circa concupiscibilia est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est (c. 89). Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt. — Item, hujusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in septimo Physicorum (text. comm. 18). In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes esse non possunt, etiam secundum proprias rationes.

Passionum autem, circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint, nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus. — Quaedam vero, scilicet passiones, sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia hujusmodi; circa quorum species et audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliae hujusmodi virtutes. Quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus, ut est illud: *Non est fortis sicut Deus noster*, 1 Reg. 2, 2. Et: *Quaerite justum, quaerite mansuetum*, Sophon. 2, 3.

CAPUT XCIII.

Quod in Deo virtutes sunt quae sunt circa actiones.

Sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes, quae non circa passiones, sed circa actiones sunt, ut veritas, justitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars.

Cum autem virtus ex objecto vel materia speciem sortiatur, actiones autem, quae sunt harum virtutum materiae vel objecta, divinae perfectioni non repugnent, nec hujusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

Item, Hujusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur haec Deo deesse non possunt.

Amplius, Eorum omnium quae a Deo in esse procedunt ratio propria in divino intellectu est, ut supra (c. 66) ostensum est. Ratio autem rei fiendae in mente facientis ars est; unde Philosophus dicit (Ethic. 6, c. 5) quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur proprie ars in Deo; et ideo dicitur: *Omnium enim artifex docuit me Sapientia*, Sap. 7, 21.

Item, Divina voluntas, in his quae sunt alia ab Ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra (c. 82) ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum, prudentia est; quia, secundum Philosophum (Ethic. 6, c. 6), prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia; et hoc est quod dicitur: *Apud ipsum est prudentia et fortitudo*, Job 12, 13.

Adhuc, Ostensum est supra (c. 83) quod, ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicujus requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo justitia, cujus est unicuique quod suum est distribuere, unde: *Justus Dominus, et justitias dilexit*, Psalm. 10, 8.

Amplius, Sicut supra (c. 74 et 75) ostensum est, finis ultimus, propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam; unde non vult alicui suam bonitatem communicare, ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia Ipsum communicare, est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem, non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum (Ethic. 4, c. 6). Deus igitur est maxime liberalis, et, ut Avicenna dicit (l. 2, c. 28 et 29), *Ipse solus liberalis proprie dici potest*; nam omne aliud agens praeter Ipsum ex sua actione aliquod bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem ejus liberalitatem Scriptura ostendit dicens: *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*, Psalm. 103, 28. Et: *Qui dat omnibus affluenter, et non improperat*, Jacob. 1, 5.

Item, Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut ejus similitudinem gerant, inquantum sunt et bona sunt et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra (c. 14) ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum (Ethic. 4) patet, ut in suis factis et dictis aliquis se talem exhibeat qualis est. Est igitur in Deo veritatis virtus; unde: *Est autem Deus verax*, Rom. 3, 4. Et: *Omnes viae tuae veritas*, Psalm. 118, 151.

Si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur, quae sunt subjectorum ad su-

(1) *Quae quidem*, i. e. eae quidem virtutes quae...

periora, talia Deo convenire non possunt, sicut obedientia, latria, vel aliquid hujusmodi quod superiori debetur. — Si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui imperfecti actus, secundum illos Deo attribui praedictae virtutes non possunt; sicut prudentia, quantum ad actum bene consiliandi, Deo non competit. Cum enim consilium sit quaedam inquisitio, ut dicitur in sexto Ethicorum (c. 10), divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra (c. 57) ostensum est, non potest sibi consiliari (1) esse conveniens; unde: *Cui dedisti consilium? Forsitan ei qui non habet sapientiam?* Job, 26, 3. Et: *Cum quo iniit consilium, et instruxit eum?* Isai. 40, 14. Secundum autem actum illum qui est de consiliatis judicare et judicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo, vel propter similitudinem occultationis, nam consilia occulte aguntur; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet, secundum aliam translationem : *Consilium tuum antiquum verum fiat,* Isai. 25, 1; vel in quantum consulentibus satisfacit; est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes. — Similiter etiam justitia, quantum ad commutationis actum Deo competere non potest, cum ipse a nullo aliquid accipiat, unde: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei* ? Rom. 2, 35. Et: *Quis ante dedit mihi ut reddam ei ?* Job 41, 2. Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum Deus nostra data acceptat. Non igitur sibi competit commutativa justitia, sed solum distributiva (2). Unde Dionysius dicit (de Divin. Nominib., c. 8) quod *justitia laudatur Deus , sicut omnibus secundum dignitatem distribuens,* secundum illud: *Dedit... unicuique secundum propriam virtutem,* Matth., 25, 15.

Scire autem oportet, quod actiones, circa quas praedictae virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent; non enim de agendis judicare aut aliquid dare vel distribuere solius hominis est, sed cujuslibet intellectum habentis; secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur (3), ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes; secundum quem modum Deo convenire non possunt. Secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam divinis rebus aptari; sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae vel honoris, distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur praedictae virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine; nam, sicut justitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita justitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur; nam quae sunt contracta et particulata similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis. Aliae vero virtutes quae proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias complectitur rationes, sicut est de aliis corporalibus rebus.

(1) *Non potest sibi consiliari,* i. e. Tò *consiliari* non potest esse conveniens sibi.

(2) Duplex est enim, secundum S. Thomam, species justitiae: « Una, quae consistit in mutua datione et acceptione, utputa quae consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus; et haec dicitur *justitia commutativa* et non competit Deo; alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur *distributiva justitia*; secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. » — Summ. Theol., 1ª, Q. 21, art 1. C.

(3) *Ad res humanas contrahuntur,* i. e. quoad res humanas tantummodo dicuntur.

CAPUT XCIV.

Quod in Deo sunt virtutes contemplativae.

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maxime conveniant.

Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum Philosophum (Metaphys. 1, init.), ipse autem Deus praecipue seipsum cognoscit nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum (ut probatum est, c. 46) qui est omnium causa prima, manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. Unde: *Sapiens corde est,* Job 9, 9. Et: *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper,* Eccli. 1, 1. —Philosophus etiam dicit (Metaphys. 1, c. 2) quod (1) est divina possessio, non humana.

Item, Si scientia est rei cognitio per propriam causam, Ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra (c. 65 et 67) ostensum est, manifestum est quod in ipso proprie scientia est: non tamen quae sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde: *Deus scientiarum Dominus est,* 1 Reg. 11, 3.

Adhuc, Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est, Deus autem hujusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra (c. 50) ostensum est, in ipso igitur est intellectus. Unde: *Ipse habet consilium et intelligentiam,* Job 12, 13.

Hae etiam virtutes in Deo exemplares sunt nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CAPUT XCV.

Quod Deus non potest velle malum.

Ex his quae dicta sunt, ostendi potest quod Deus non potest velle malum.

Virtus enim rei (2) est secundum quam aliquid bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis, cum sua virtus sit sua essentia, ut supra (c. 92) ostensum est. Non potest igitur malum velle.

Item, Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili; cum enim voluntatis objectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra (c. 61) ostensum est. Non igitur voluntas ejus potest ad malum tendere.

Amplius, Deus est summum bonum, ut supra (c. 41) probatum est. Summum autem bonum

(1) Supple *sapientia.*

(2) *Rei,* i. e. entis realis.

non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

Praeterea, Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest, cum nihil possit velle nisi volendo seipsum (1), ut supra (c. 75) ostensum est. Non potest igitur velle malum: et sic patet quod liberum arbitrium, in Ipso, naturaliter stabilitum est in bono.

Hoc autem est quod dicitur: *Deus fidelis et absque ulla iniquitate,* Deuter. 32, 4. Et: *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum; et respicere ad iniquitatem non poteris,* Habac. 1, 13,

Per hoc autem confutatur error Judaeorum, qui in Thalmut dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari, et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi dejectione peccasse.

CAPUT XCVI.

Quod Deus nihil odit.

Ex hoc autem apparet quod odium alicujus rei Deo convenire non potest.

Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum; nam iis quos amamus bonum volumus; iis vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

Item, Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (c. 75) ostensum est, inquantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult ut in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscujusque rei ut similitudinem divinam participet; nam quaelibet bonitas alia non est nisi similitudo quaedam primae bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum; nihil igitur odit.

Adhuc, A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse, quia hoc est unicuique bonum; vult igitur actionem suam non esse, quia illud in esse producitur vel mediate vel immediate; ostensum est enim supra (c. 83) quod, si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile; quod quidem patet, si res per voluntatem Ipsius in esse procedant, quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam; similiter, si naturaliter sit rerum causa, quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur naturam Deus odit.

Praeterea, Illud quod invenitur in omnibus creaturis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod hujusmodi; sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit, cum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur: *Diligis enim omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti,* Sap. 11, 25.

(1) *Seipsum*, i. e. Deum, per divinam voluntatem repraesentatum.

Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter:

Uno quidem modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens earum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum, non esse; unde malorum odium habere dicitur; nam quae non esse volumus dicimur odio habere, secundum illud: *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris; et juramentum mendax ne diligatis; omnia enim haec sunt quae odi, dicit Dominus,* Zachar. 8, 17. Haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quorum proprium est odium vel amor.

Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare. Sic enim, inquantum vult bonum justitiae vel ordinis universi (quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum), dicetur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem, secundum illud: *Esau odio habuit,* Malach. 1, 3; et illud: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium. Virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus,* Psal. 5, 7.

CAPUT XCVII.

Quod Deus est vivens.

Ex his autem quae supra (c. 44 et 72) ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens.

Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem. Intelligere autem et velle nonnisi viventis est. Est ergo Deus vivens.

Adhuc, Vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio, moveri; et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata; unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante vel removente prohibens, vel impellente. Et, quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere; unde intelligere, appetere et sentire, actiones vitae sunt. Sed Deus maxime non ab alio sed a seipso, operatur, cum sit prima causa agens. Maxime ergo competit ei vivere.

Item, Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra (c. 28) ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum; unde viventia, in ordine entium, non viventibus praeferuntur. Divinum ergo esse est vivere; Ipse ergo est vivens.

Hoc autem etiam auctoritate divinae Scripturae confirmatur. Dicitur enim ex ore Domini: *Levabo ad caelum manum meam, et dicam: Vivo ego in aeternum,* Deuter. 32, 40. Et: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum,* Psal. 83, 2.

CAPUT XCVIII.

Quod Deus sit sua vita.

Ex hoc patet ulterius quod Deus sit sua vita.

Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione signatum; sicut cursus, secundum rem, non est aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum (De Anima, 2, text. comm. 75): cum enim ex hoc animal dicatur vivens, quod habet animam, secundum quam habet esse utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra (c. 28) probatum est. Est ergo suum vivere et sua vita.

Item, Suum vivere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum (De Anima 2, text. comm. 15); nam intelligere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, ut supra (c. 45) ostensum est. Ergo est suum vivere et sua vita.

Amplius, Si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est (c. 97), sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius, per quod viveret, quod est impossibile, ut ex dictis (c. 13) patet.

Adhuc, Si sit vivens Deus, ut ostensum est (c. 97), oportet in ipso vitam esse. Si ergo non sit Ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse; et sic erit compositus; quod supra (c. 18) improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

Et hoc est quod dicitur: *Ego sum vita*, Joan. 14, 6.

CAPUT XCIX.

Quod vita Dei est sempiterna.

Ex hoc autem apparet quod vita ejus sit sempiterna.

Nihil enim desinit vivere, nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest; omnis enim separatio fit per divisionem alicujus ab alio. Impossibile est ergo quod Deus desinat vivere, cum ipse sit sua vita, ut ostensum est (c. 98).

Item, Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam; nihil enim seipsum de non esse ad esse adducit, quia quod nondum est non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est ergo vita ejus sempiterna.

Adhuc, In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem; unde et in motu mobile manet idem subjecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intetelligre autem et vivere Dei est ipse Deus, ut ostensum est (c. 45 et 98). Ergo ejus vita non habet successionem, sed est tota simul; est igitur sempiterna.

Amplius, Deus omnino immobilis est, ut supra (c. 13) ostensum est. Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est; nam vita alicujus incipit per generationem, desinit autem per corruptionem, successio autem propter motum aliquem est. Deus ergo neque incepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est ergo Deus vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur ex ore Domini: *Vivo ego in aeternum*, Deuter. 32, 40. Et: *Hic est verus Deus et vita aeterna*. 1 Joan. 5, 20.

CAPUT C.

Quod Deus est beatus.

Restat autem ex praemissis ostendere Deum esse beatum.

Cujuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum ergo Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit (hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis) sed sicut quod jam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

Amplius, Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa; et hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est sua perfectissima operatio; nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde Philosophus dicit, *Felicitatem esse perfectam operationem*. Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. *Primo*, ex suo genere, ut scilicet sit manens in ipso operante; dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis; operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum (1) sicut ad finem; et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. *Secundo*, ex principio operationis, ut sit altissimae potentiae; unde, secundum operationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti. *Tertio*, ex operationis objecto; et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. *Quarto*, ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, cum sit intelligens et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indigeat habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra (c. 28) ostensum est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium, perfecte, absque omni difficultate et delectabiliter. Est igitur Deus beatus.

Adhuc, Per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia, ea habita, non restat aliud desiderandum, cum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia quae desiderare potest; unde Boetius dicit (de Cons., l. 3, 2) quod beatitudo *est status omnium bonorum congregatione perfectus*. Sed talis est divina perfectio quae omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra (c. 28 et 54) ostensum est. Ipse igitur vere beatus est.

Item, Quamdiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est, quia ejus desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille vere beatus est. Ostensum autem est supra (c. 81) quod Deus non indiget aliis, cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec

(1) *Ad ipsum*, i. e. ad operatum.

alia vult propter se sicut propter finem, quasi eis indigeat, sed solum quia hoc conveniens est suae bonitati. Est igitur Ipse beatus.

Praeterea, Ostensum est supra (c. 84) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, cum Ipse nullo modo sit in potentia, ut supra (c. 16) ostensum est. Igitur non potest velle se habere quod non habet. Quidquid igitur vult habet, nec aliquid mali vult, ut supra ostensum est. Est igitur beatus, secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quidquid vult et nihil mali vult.

Ejus autem beatitudinem sacra Scriptura protestatur: *Quem ostendet* Deus *suis temporibus beatus et solus potens*, 1 Tim. 6, 15.

CAPUT CI.

Quod Deus sit sua beatitudo.

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio Ipsius, ut ostensum est (c. 100). Supra autem ostendimus (c. 45) quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

Item, Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra (c. 74) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo.

Adhuc, Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quidquid vult; ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod sicut ipse est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

Praeterea, Duo summa bona esse est impossibile; si enim aliquid utrique deesset quod alterum haberet, neutrum summum bonum esset. Beatitudo etiam summum bonum ostenditur esse, ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

CAPUT CII.

Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit.

Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est; unde, etsi aliquis, propter aliquam spem beatitudinis obtinendae, beatus dicatur, nullo modo tamen sua beatitudo comparatur ejus beatitudini, qui eam jam actu consecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est (c. 101). Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

Item, Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est (c. 91), ubi est major amor, ibi est major delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, caeteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud; cujus signum est quod, quanto aliquid alicui est propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine quae est Ipsemet, quam alii beati in beatitudine quae non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium Dei quiescit, et perfectior est beatitudo.

Praeterea, Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur; sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest; nihil enim aliud, praeter ipsum, potest esse summum bonum, ut ex praedictis (c. 41) patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participative dicatur beatus. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit

Amplius, Beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, ut ostensum est (c. 100). Nulla autem alia intellectualis operatio operationi ejus (1) comparari potest: quod patet, non solum ex hoc quod est sua operatio subsistens, sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia quae sunt et quae non sunt, bona et mala; in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis; nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut ipse perfectus est, cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicujus operatio possit esse perfectior quam sua substantia; nec est aliquis alius intellectus qui omnia, etiam quae Deus facere potest, cognoscat, quia sic divinam essentiam comprehenderet; illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est.

Item, Quanto aliquid magis unitum est, tanto bonitas ejus et virtus perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo ejus perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul; et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul aeternaliter existens; nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum adjungitur ei, per accidens, continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio aeternitatis excedit nunc (2) temporis fluens.

Adhuc, Fatigatio et occupationes variae, quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari (in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae); et errores et dubitationes et casus varii, quibus subjacet praesens vita, ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipuae hujus vitae, divinae beatitudini.

Amplius, Perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum; de contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem; de activa vero vita, non unius hominis aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem. Falsa enim felicitas et terrena non habet nisi quamdam umbram illius felicitatis perfectissimae. Consistit enim in quinque, secundum Boetium (de Cons., l. 3, 2), scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. Habet etiam Deus excellentissimam

(1) *Ejus*, i. e. Dei.

(2) *Nunc*, i. e. τὸ *nunc*.

delectationem de se et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione. Pro divitiis vero, habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra (c. 51) ostensum est. Pro potestate, habet infinitam virtutem. Pro dignitate, habet omnium entium primatum et regimen. Pro fama, admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit et gloria, in saecula saeculorum. Amen.

LIBER SECUNDUS.

CAPUT PRIMUM

Continuatio sequentium ad praecedentia.

Meditatus sum in omnibus operibus tuis: in factis manuum tuarum meditabar, Psalm. 142, 5.

Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat: secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur.

Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit (Metaphys. 9, text. comm. 16): Una quidem, quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero, quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare.

Utraque autem dictarum operationum competit Deo: Prima quidem, in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero, in eo quod res in esse producit et eas conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et causa ipsius, oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum; quod quidem in rebus humanis manifeste apparet; consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio aedificationis. Prima igitur dictarum operationum, tamquam simplex operantis perfectio, *operationis* vindicat sibi nomen vel etiam *actionis*: secunda vero, eo quod sit perfectio facti, *factionis* nomen assumit; unde manufacta dicuntur quae, per actionem hujusmodi, ab artifice in esse procedunt.

De prima autem Dei operatione in praecedenti libro (a cap. 44, usque ad fin.) jam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina. Unde ad completam divinae veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

Quem quidem ordinem ex praemissis verbis sumere possumus. Praemittit (1) namque primae operationis meditationem, cum dicit: *Meditatus sum in omnibus operibus tuis*, ut operatio ad divinum intelligere vel velle referatur. Subjungit vero factionis meditationem, cum dicit: *In factis manuum tuarum meditabar*, ut, per facta manus Ipsius, intelligamus caelum et terram et omnia quae procedunt in esse a Deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

(1) *Praemittit*, supple Psalmista.

CAPUT II.

Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem.

Hujusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem, quia, ex factorum meditatione, divinam sapientiam utcumque possumus et admirari et considerare. Ea enim quae arte fiunt ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit, propter quod dicitur: *Omnia in sapientia fecisti*, Psalm. 103, 24. Unde ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quamdam communicationem suae similitudinis impressam; dicitur enim: *Effudit illam* (sapientiam) *super omnia opera sua*, Eccli. 1, 10. Unde Psalmista, cum diceret: *Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam*, 138, 6, et adjungeret divinae illuminationis auxilium, cum dicit: *Nox illuminatio mea in deliciis meis*, 138, 11, ex consideratione divinorum operum se adjutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens: *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis*, 138, 14.

Secundo, haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit, et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur: et ideo dicitur: *Si virtutem et opera eorum*, scilicet caeli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt*, scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit haec fortior est illis*, Sap. 13, 4; et dicitur: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas*, Rom. 1, 20. Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia; unde dicitur: *Magnum est nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, o Rex gentium*? Jerem. 10, 6, 7.

Tertio, haec consideratio animos hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis, ut ostensum est (l. 1, c. 28). Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fons bonitatis, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparatus, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Unde dicitur: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo*, Psalm. 91, 4; et alibi de filiis hominum dicitur: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae*, quasi totius creaturae, et sic *torrente voluptatis tuae potabis eos, quoniam apud te est fons vitae*, Psalm. 35, 9, 10; et dicitur contra quosdam: *De his quae videntur bona*, scilicet creaturis quae sunt bona per quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est*, Sap. 13, 1, scilicet vere bonus, imo ipsa bonitas, ut ostensum est(l. 1, 37, 38).

Quarto, haec consideratio homines in quamdam similitudinem divinae perfectionis constituit. Ostensum est enim (l. 1, c. 48 et 49) quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Cum igitur christiana fides hominem de Deo prin-

cipaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. Hinc est quod dicitur: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur*, 2 Cor. 3, 18.

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei christianae. Et ideo dicitur: *Memor ero operum Domini, et quae vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus*, Eccli. 42, 15.

CAPUT III.

Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt circa Deum.

Est etiam necessaria creaturarum consideratio, non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque, quod id, quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas, quae videntur, aestimantes; sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum aestimaverunt: de quibus dicitur: *Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam... deos putaverunt*, Sap. 13, 2.

Secundo, ex hoc quod illud quod Dei solius est creaturis aliquibus adscribunt; quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur; sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est natura creaturae non patitur; sicut quod solius hominis est non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturae ignoratur, praedictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur: *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt*, Sap. 14, 21. In hunc errorem labuntur qui rerum creationem vel futurorum cognitionem vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt.

Tertio vero, ex hoc quod divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturae natura ignoratur; sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, et qui res, non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturae, a Deo procedere asserunt, et in illis etiam qui res vel omnes vel quasdam divinae providentiae subtrahunt aut eam [non] posse praeter solitum cursum operari gant; haec enim omnia divinae derogant potestati. Contra quos dicitur: *Quasi nihil posset facere Omnipotens, aestimabant eum*, Job. 22, 17. Et: *Virtutem enim ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus*, Sap. 12, 17.

Quarto, Homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur: *A signis caeli nolite metuere, quae timent gentes*, Jerem. 10, 2; et in illis qui Angelos creatores animarum existimant, et animas hominum esse mortales, et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorumdam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat (de Origine Animae, c. 4 et 5). Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentes a Deo abducit in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant, poenas, sicut infidelibus, Scriptura comminatur, dicens: *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum ejus, destrues illos et non aedificabis eos*, Psal. 27, 5. Et: *Haec cogitaverunt, et erraverunt*, Sap. 2, 21; et subjungitur: *Nec judicaverunt honorem animarum sanctarum*, Ibid. 22.

CAPUT IV.

Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus.

Manifestum est autem, ex praedictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae, inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subjiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt, undeet secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non inquantum hujusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur;utenim dicitur: *Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua*? Eccli. 42, 16, 17. Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa quae eis, secundum naturam propriam, conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat, circa creaturas, quae eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut caeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis (1) circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quae accidunt sibi (2), inquantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis (3); fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sa-

(1) *Naturalis*, i. e. physicus.

(2) *Sibi*, i. e. lineae.

(3) In his rerum causis, quibus philosophus in demonstratione utitur, *causam finalem*, quae a plerisque recentioribus philosophis et physicis omnino rejicitur, ponit expresse S. Thomas (Comm. in Aristot. Physic. 1, 1): « Mathematica » (scientia) non demonstrat nisi per causam formalem; metaphysica demonstrat per causam formalem, et finalem » praecipue, et etiam agentem; naturalis autem, per omnes » causas. »

pientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud: *Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis*. Deuter. 4, 6; et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina (1) procedit; nam, et apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se, in primo libro, sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum.

CAPUT V.

Ordo dicendorum.

Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse (c. 6, 38); secundo, de earum distinctione (c. 39, 45); tertio vero, de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura (c. 46 ad fin.), quantum ad fidei pertinet veritatem.

CAPUT VI.

Quod Deo competit esse aliis principium essendi.

Supponentes igitur quae in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

Ostensum est enim supra (l. 1, c. 13), per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur aliis causa essendi existit.

Item, Ostensum est (l. 1, c. 13), per rationem ejusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens, in quolibet ordine motuum, est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Cum igitur multa ex motibus caeli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est (ubi sup.), oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

Amplius, Quod per se alicui convenit, naturaliter ei inesse necesse est; sicut homini rationale et igni sursum moveri. Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu existens. Sed Deus est ens actu, ut ostensum est (l. 1. c. 16). Igitur ipsi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

Adhuc, Signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere, ut patet per Philosophum (Meteor. 4, text. comm. 18). Deus autem est maxime perfectus, ut ostensum est (l. 1, c. 28). Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sic sit causa essendi.

(1) *Sapientia divina*, i. e. scientia de divinis, seu theologia.

Item, Ostensum est (l. 1, c. 82) quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est quod sit actionis et motus principium, ut patet in tertio de Anima (text. comm. 50). Cum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis; et sic erit ei causa essendi.

Adhuc, Quanto alicujus actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota; ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in nobis est; actus autem actionis principium est. Cum igitur per actum qui in nobis est, possimus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum; et sic potest aliis esse causa essendi.

Hinc est quod dicitur: *Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero*, Job 5, 9.

CAPUT VII.

Quod potentia activa sit in Deo.

Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

Potentia enim activa est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

Amplius, Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

Adhuc, Divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut ostensum est (l. 1, c. 28). Virtus autem activa de perfectione rei (1) est; unumquodque enim tanto majoris virtutis invenitur, quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

Praeterea, Omne quod agit potens est agere; nam quod non potest agere, impossibile est agere, et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra (l. 1, c. 13) ostensum est. Igitur potens est agere, et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva (2).

Hinc est quod dicitur: *Potens, es Domine*, Psal. 88, 9; et alibi: *Potentiam tuam... usque in altissima quae fecisti magnalia*, Psal. 70, 18, 19.

CAPUT VIII.

Quod Dei potentia sit ejus substantia.

Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

(1) *Rei*, i. e. entis realis.

(2) Adverte quod verba *posse* et *potens* semper ad potentiam activam se referunt; verba *possibilis* et *possibilitas*, semper ad potentiam passivam. — *Potentia* vero, nisi ei adjungatur epitheton *activa* vel *passiva*, ad utramque referri potest; sensus tamen fere semper per verborum contextum satis determinatur.

Potentia enim activa competit alicui, secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse; non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est Ipse, cum in eo nulla sit potentialitas, ut ostensum est (l. 1, c. 16 et 17). Est igitur Ipse sua potentia.

Adhuc, Omnis potens, qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicujus. De Deo autem nihil potest dici participative, cum sit ipsum suum esse, ut ostensum est (l. 1, c 22). Est igitur Ipse sua potentia.

Amplius, Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex praedictis (cap. praec.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut ostensum est (l. 1, c. 54). Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse ejus. Deus autem est suum esse, ut ostensum est (l. 1, c. 22). Est igitur sua potentia.

Item, In rebus quarum potentiae non sunt earum substantia, ipsae potentiae sunt accidentia; unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis (1) ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut ostensum est (l. 1, c. 23). Deus igitur est sua potentia.

Praeterea, Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum, sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit; id autem quo quis agit est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia.

CAPUT IX.

Quod Dei potentia sit ejus actio.

Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem (2). Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est (c. 8); ejus etiam actio est ejus substantia, ut ostensum est (l. 1, c. 45) de intellectuali operatione; eadem enim ratio in aliis (3) competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio.

Item, Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiae ejus; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia (1) quam seipsa, cum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, et aliud actio.

Amplius, Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia ejus est aliquid ens. Sed divina potentia est ejus essentia, ut ostensum est (c. 8.) Ergo suum agere est suum esse. Sed ejus esse est sua substantia. Ergo divina actio est sua substantia, et sic idem quod prius.

Adhuc, Actio quae non est substantia agentis inest ei sicut accidens subjecto: unde et actio inter novem praedicamenta accidentis (2) computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et a sua potentia.

CAPUT X.

Qualiter potentia in Deo dicatur.

Quia vero nihil est suiipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam ejus (3) potentia, manifestum est ex praedictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut per Philosophum (Metaphysic. 5, text. comm. 17) patet, manifestum est quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde, si aliquae actiones Deo conveniant, quae non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

Patet etiam, ex praedictis, quod multitudo actionum quae Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversae res, cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei, unitati non praejudicet, ex his quae ostensa sunt (l. 1, c. 31) manifestum esse potest.

CAPUT XI.

Quod de Deo aliquid dicatur relative ad creaturas.

Si autem potentia Deo conveniat respectu suo-

(1) *Qualitas* generaliter dicitur quod actuat et determinat aliud; quod quidem fit duobus modis, *substantialiter* et *accidentaliter*. Duplex est igitur qualitas, altera *substantialis*, altera *accidentalis*. — Substantialis est ipsa forma substantialis, quatenus determinat materiam, et differentia, quatenus determinat genus. Accidentalis illa est, quae non proprie ab essentia subjecti fluit, sed in id contingenter supervenit. In schola, qualitas in quatuor species dividitur, quarum prima est *Dispositio* et *Habitus*, secunda *Potentia*, tertia *Passio* et *Patibile*, quarta *Figura*.

(2) Haec est vera forma hujus in logica fundamentalis principii, quae apud recentiores philosophos sic corrupta plerumque invenitur: *Quae conveniunt uni tertio conveniunt inter se.* Ista vero forma, et quaecumque *convenientiam* vel *similitudinem* loco *identitatis* ponit, huic principio suam rationem detrahit. Identitas enim necessaria est inter comparata, *quae sunt eadem*: unitas vero et identitas in eo cui comparantur, *ut uni et eidem*. Imo, verbum *tertio* verbi *eidem* haud adaequate locum tenet; atque etiam multorum ad unum comparationem, per priorem formam expressam, ita contrahit ut jam non sit nisi duorum ad unum.

(3) *In aliis competit*, i. e eadem ratio competit in intellectuali operatione et in aliis operationibus, et per consequens in actione.

(1) Supple *actione*, cum supra S. Thomas posuerit: Actionem esse quoddam complementum potentiae.

(2) *Praedicamenta* definiuntur series rerum praedicabilium sub uno primo genere ordinatarum. — *Universalia*, prout dicuntur de suis inferioribus, apud Porphyrium vocantur κατηγορούμενα, quod Scholastici latine *Praedicabilia* interpretantur. — *Praedicata* sunt praedicabilia hic et nunc attributa. — *Praedicamenta* ordinem ponunt inter praedicabilia, et dividuntur in Praedicamentum substantiae, quod est primum et fundamentale genus, et Praedicamenta accidentis, quae novem numerantur, scilicet: 1. *Quantitas*, ut linea; 2. *Qualitas*, ut albedo; 3 *Relatio*, ut paternitas; 4. *Ubi*, ut sursum; 5. *Quando*, ut cras; 6. *Situs*, ut sessio; 7. *Habere*, ut vestitum esse. 8. *Actio*, ut calefacere; 9. *Passio*, ut calefieri.

(3) *Ejus*, i. e. Dei.

rum effectuum, potentia autem rationem principii habeat, ut (c. 10) dictum est, principium autem relative ad principiatum dicitur, manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo respectu suorum effectuum.

Item, Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliae relative dicuntur ad Deum, utpote, secundum suum esse quod a Deo habent, ut ostensum est (l. 1, c. 13), ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

Adhuc, Similitudo est relatio quaedam. Deus autem, sicut et caetera agentia, sibi simile agit. Dicitur igitur aliquid relative de Ipso.

Amplius, Scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum sui ipsius, sed etiam aliorum scientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de eo ad alia.

Adhuc, Movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem est agens et movens non motum, ut ostensum est (l. 1, c. 18). Dicuntur igitur de Ipso relationes.

Item, Primum relationem quamdam importat, similiter et summum. Ostensum est autem (l. 1, c. 13 et 14) Ipsum esse primum ens et summum bonum. Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CAPUT XII.

Quod relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo.

Hujusmodi autem relationes (1), quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

Non enim in eo esse possunt sicut accidentia in subjecto, cum in Ipso nullum sit accidens, ut ostensum est (l. 1, c. 23). Nec etiam possunt esse ipsa Dei substantia; cum enim relativa sint quae secundum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philosophus dicit in Praedicamentis (cap. *Ad Aliquid*), oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur (1). Quod autem hoc ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso (2) dependet, cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens: et sic non esset per seipsum necesse, ut ostensum est (l, 1, c. 15). Non sunt igitur hujusmodi relationes secundum rem in Deo.

Item, Ostensum est (l. 1, c. 28) quod Deus omnium entium est mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia, sicut scibile ad scientiam nostram, quod ejus mensura est; nam ex eo quod res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in Praedicamentis (cap. *De substantia*). Scibile autem, licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum; unde, secundum Philosophum (Metaphys. 5, text. comm. 20), scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur, sed quia aliquid aliud ad ipsum refertur. Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter.

Adhuc, Relationes praedictae dicuntur de Deo, non solum respectu eorum quae sunt in actu, sed etiam respectu eorum quae sunt in potentia; quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed ejus quod est actu, ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales; alias sequeretur quod essent infinitae relationes actu in eodem (3), cum numeri infiniti in potentia sint majores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam ad ea quae sunt potentia, quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in Ipso existentem.

Amplius, Cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur

(1) *Relationes.* — Inter novem praedicamenta accidentis, *Relatio* tertium obtinet locum, et definitur: Accidens reale cujus totum esse est se habere ad aliud *ut quo.* Sensus est relationem esse id, *quo* mediante subjectum refertur ad aliud, seu cujus effectus formalis est subjectum cui inest referre ad aliud. Categoria Relationis est maximi momenti, tum in logicis, tum in metaphysicis; quam in extenso exponere non est hic locus. Satius erit definire quosdam terminos, qui varios relationis exprimunt respectus.

Relativum est concretum relationis, sicut album est concretum albedinis; unde idem sonat ac habens relationem, seu habens se ad aliud *ut quod;* quo sensu intelligenda est definitio Aristotelis dicentis: Relativa esse ea quorum totum esse est ad aliud se habere.

Subjectum relationis est id cui relatio inest, et differt a relativo sicut paries albus ab albo. *Paries* albus significat subjectum cui albedo inest; *Album* importat utrumque. Subjectum est quod substernitur relationi; Relativum exprimit relationem et subjectum, seu relationem in subjecto.

Fundamentum relationis nihil aliud est quam causa seu ratio cur subjectum referatur seu relationem habeat ad aliud.

Terminus relationis dicitur id ad quod formaliter terminatur relatio, sicut filius est terminus relationis paternitatis.

Correlativum dicitur de termino, quando vicissim refertur ad id cujus habitudinem terminat, ut filius, qui ad patrem correfertur; si vero non correferatur, appellatur simpliciter terminus.

Extrema vero dicuntur relativum et terminus, seu id quod refertur et id quod relationem ejus terminat, sive correferatur, sive non.

Nunc breviter elucidanda est relationis definitio supra allata.

1° Dicitur *accidens*, per quod excluduntur ab hoc praedicamento relatione sdivinae paternitatis, filiationis, spirationis, per quas personae Sanctissimae Trinitatis constituuntur, quae sunt ipsamet Dei substantia; et sic, quemadmodum divina substantia non ponitur in categoria substantiae, quia *substantia* de Deo et creaturis analogice tantum dicitur, ita nec relationes illae, ob rationem eamdem, in praedicamento relationis ponuntur.

2° Dicitur *accidens reale*, ut excludantur relationes rationis seu mere logicae, quae ab ente rationis ducunt originem, et non ab ente categorico seu reali.

3° Additur denique *cujus totum esse est se habere ad aliud,* ut denotetur relationem praedicamentalem esse purum respectum ad aliud, excludanturque ab hac categoria relationes *secundum dici* et *transcendentales*, sic dictae, quia priores sunt modus loquendi, posteriores vero per omnia genera divagantur et in omnibus rerum creatarum formalitatibus includuntur. Relationum enim hujusmodi totum esse non est se habere ad aliud, nec sunt puri respectus, sed vel res omnino absolutae in suo esse, ut cum dicimus Deum omnipotentem, creatorem, dominum; vel absolutae in sua entitate, sed tamen essentialiter connotantes aliquid extrinsecum, sive ut causam, sive ut effectum, sive ut objectum, sive ut subjectum.

Quatuor conditiones requiruntur ad relationem praedicamentalem: prima est subjectum reale; secunda, fundamentum reale; tertia, terminus realis et realiter existens: quarta, distinctio realis inter fundamentum et terminum. Hac omnes conditiones manifestantur in hoc exemplo: Paternitas est relatio praedicamentalis, cujus subjectum est Petrus: fundamentum est potentia generativa ipsius ad actum redacta: terminus vero est filius ab ipso genitus, inter quos realis intercedit distinctio.

(1) *Quod Dei substantia...* i. e. quod Dei substantia diceretur esse *ad aliud* hoc ipsum quod est.

(2) *Ab ipso...* i. e. ab hoc alio.

(3) *Relationes actu,* i. e. relationes reales.

de Deo, sicut quod Deus est dominus vel gubernator hujus rei quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens; cujus contrarium ostensum est (l. 1, c. 13.)

CAPUT XIII.

Quod relationes, quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes.

Non autem potest dici quod relationes praedictae sint existentes exterius, quasi res aliquae extra Deum.

Cum enim Deus sit primum entium et summum bonorum, oporteret ad alias etiam relationes, quae sunt aliquae res, Dei relationes referri; et si illae sint iterum res aliquae, oportebit iterum tertias relationes advenire: et sic in infinitum. Non igitur relationes, quibus Deus ad res alias refertur sunt res aliquae extra Deum existentes.

Item, Duplex est modus quo aliquid denominative praedicatur: denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquid esse alicubi, et a tempore aliquando: aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine albus. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhaerente; non enim denominatur aliquis pater, nisi a paternitate quae ei inest. Non igitur potest esse quod relationes, quibus Deus ad creaturas refertur, sint res aliquae extra ipsum.

Cum igitur ostensum sit (c. 13) quod non sint in Ipso realiter, et tamen dicantur de Deo, relinquitur quod ei attribuantur secundum solum intelligentiae modum, ex eo quod alia referuntur ad Ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur. Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes et alia quae de Deo praedicantur: nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, ejus essentiam praedicant, relationes vero praedictae minime (1), sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus; ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de Ipso: sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

CAPUT XIV.

Quod multas relationes dici de Deo non derogat ejus simplicitati.

Patet etiam ex his quod divinae simplicitati non derogat, si multae relationes de Ipso dicuntur, quamvis ejus essentiam non significent, quia sequuntur intelligendi modum (2). Nihil enim prohibet intellectum nostrum, intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret: et quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur; sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur, quod multa relative de Deo dicuntur, ejus summae simplicitati attestatur.

CAPUT XV.

Quod omnia quae sunt, a Deo sunt.

Quia vero ostensum est quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso.

Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini; nam quod causam non habet, primum et immediatum est; unde necesse est quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum de quo praedicatur, sed est eidem convertibile (1). Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra (l. 1, c. 13) ostendimus hujusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non est praedicatum univocum, nihilominus praedicta conclusio sequitur; non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam; et sic oportet fieri reductionem in unum.

Amplius, Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, jam altera natura erit, sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel

(1) Supple *praedicant Deum.* — *Relationes* de quibus hic agitur cum praedicant rationaliter tantum, *omnia alia* vero realiter.

(2) Fr. de Sylv. in hunc locum: « Adverte additum esse « *Quamvis ejus essentiam non significent* propter attributa « divina, quorum multiplicitatem dictum est (l. 1. c. 31) « divinae simplicitati non derogare, eo quod nullam compositionem in Deo ponant, cum omnia divinam essentiam significent. Ex hoc enim quod istae relationes non sunt ipsa « essentia divina, posset aliquis existimare quod eorum « multitudo divinae simplicitati derogaret. Ideo hoc removens « S. Thomas addidit quod, licet essentiam divinam nomina « relativa non significent, tamen eorum multitudo dicta de « Deo divinae simplicitati non derogat, quia istae relationes « nihil ponunt in Deo ut habeant in ipso compositionem « facere, sed modum intelligendi consequuntur. »

(1) *Convertibile,* i. e. de quo reciproce dici potest. — V. g. In triangulo, tres anguli duobus rectis aequales sunt, vel potius summa trium angulorum aequalis est duobus rectis; e converso polygonus, in quo tres anguli duobus rectis aequales sunt, triangulus est.

quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, jam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cujus remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime convenit illius generis praedicatio: unde etiam quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis; et quod maxime lucidum est, causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut ostensum est (l. 1, c. 13). Ipse igitur est causa omnium de quibus ens praedicatur.

Adhuc, Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt: unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis reducatur in aliquam causam communem: sicut, supra particulares causas generationis hujus vel illius, est sol universalis causa generationis: et rex est universalis causa regiminis in regno, supra praepositos regni et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (l. 1, c. 13) ostensum est. Oportet igitur omnia quae sunt a Deo esse.

Item, Quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse: omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum, ut ostensum est (l. 1, c. 13 et 14). Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

Praeterea, Omne quod est possibile esse et non esse habet aliquam causam, quia, in se consideratum, ad utrumlibet se habet (1); et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet; unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest: et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum, ut ostensum est (l. 1, c. 13 et 42), et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab Ipso, reduci in ipsum sicut in causam essendi.

Amplius, Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra (c. 7) ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut probatum est (l. 1, c, 16); et sic est virtualiter omnia. Est igitur Ipse omnium factivus. Hoc autem non esset, si aliquid aliud esset natum esse nisi ab Ipso (2); nihil enim natum est esse ab alio et (esse) non ab alio; quia si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse; quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

Item, Imperfecta a perfectis sumunt originem, ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum et summum ens et summum bonum, ut ostensum est (l. 1, c. 13, 28 et 41) Ipse igitur est omnibus causa essendi, praecipue cum ostensum sit (l. 1, c. 42) quod tale non possit esse nisi unum.

Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim: *Qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt*, Psalm. 145, 6. Et: *Omnia per Ipsum facta sunt, et sine Ipso factum est nihil*, Joan. 1, 3. Et: *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, Ipsi gloria in saecula*, Rom. 11, 36.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi; et etiam quorumdam, qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus.

(1) *Ad utrumlibet*, i. e. ad esse et ad non esse.
(2) *Nisi ab Ipso*, i. e. non ab Ipso, seu; aliter quam a Deo.

CAPUT XVI.

Quod Deus ex nihilo produxit res in esse.

Ex hoc autem apparet quod Deus in esse res produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia.

Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat (Metaphys. 2, text. comm. 7); aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit; quod quidem non potest esse ipse Deus (ostensum est enim (l. 1, c. 17) quod ipse non est materia alicujus rei), nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (c. 15). Relinquitur igitur quod Deus, in productione sui effectus, non requirit materiam praejacentem ex qua operetur.

Adhuc, Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praejacente, superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare; causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praejacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra (c. 15) ostensum est. Igitur Ipse, in sua actione, materiam praejacentem non requirit.

Item, Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem; quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius quam moveri; sunt enim quaedam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et hujusmodi. Oportet ergo quod, supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (l. 1, c. 13) esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praejacente, agit solum movendo et transmutando; facere enim aliquid ex materia, est per motum vel mutationem quamdam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praejacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia praejacente.

Praeterea, Quod agit tantum per motum et mutationem, non competit universali causae ejus quod est esse: non enim per motum et mutationem

fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (c. 15). Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem; neque igitur sibi competit indigere praejacente materia ad aliquid faciendum.

Amplius, Unumquodque agens sibi simile agit; agit enim secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formam materiae inhaerentem, quod est actu per formam sibi inhaerentem et non per totam substantiam suam (1) unde Philosophus (Metaphys. 7, text. comm. 28) probat quod res materiales habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhaerens, sed per totam suam substantiam, ut supra (l. 1. c. 18) probatum est. Igitur proprius modus suae actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam praejacentem non requirit in sua actione.

Item, Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quae ab ipso est; actus enim, qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formae, aut aliqua inchoatio formae in ipso (2). Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi; quia sua actio est sua substantia, ut supra (c. 6) probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praejacentem.

Praeterea, Omne agens quod in agendo requirit materiam praejacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quidquid est in virtute agentis totum sit in potentia materiae; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa (3). Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum (Physic. 3, text. comm. 6). Cum ergo divina potentia sit simplex et infinita, ut ostensum est (l. 1, c. 18 et 43), Deus igitur non requirit materiam praejacentem ex qua de necessitate agat (4).

Adhuc, Diversarum rerum diversae sunt materiae (5); non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum caelestium et corruptibilium (6); quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiae, non ejusdem rationis est in praedictis; nam receptio quae est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiae; corpora vero supercaelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quae sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse causa universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet; non igitur materiam ex necessitate requirit.

Amplius, Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem in uno constitui, respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinae actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero vel utrumque a tertio. Sed cum Deus sit primum ens et prima causa, non potest esse effectus materiae nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinae actioni, quod illius Ipse sit causa.

Adhuc, Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt; si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut jam ostensum est (l. 1, c. 13). Inter actum autem et potentiam talis est ordo, quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus) licet actus sit prior natura), tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate.

Item, Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt, ut supra (c. 15) ostensum est. Deus igitur est causa materiae primae, cui nulla praeexistit; divina igitur actio materiam praeexistentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina, Scriptura confirmat, dicens: *In principio creavit Deus caelum et terram*, Gen. 1, 1. Nihil enim est aliud creare quam absque materia praejacente aliquid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant materiae omnino nullam causam esse, eo quod, in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni praejacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit, quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil (1) in sua actione praesupponere necesse est.

CAPUT XVII.

Quod creatio non est motus neque mutatio.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei

(1) Ordo verborum est: Producere effectum, causando aliquo modo formam materiae inhaerentem, erit illius agentis quod est actu per formam sibi inhaerentem et non per totam substantiam suam.

(2) *Ipsa enim actio....* i. e. ipsa actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et actus formae ejus transeuntis in patientem aut aliqua inchoatio formae in ipso patiente productae.

(3) *Ad illa* i. e. ad quidquid est in sua virtute activa.

(4) *De necessitate*, i. e. quae sit necessaria ut agat.

(5) *Materia* multipliciter intelligitur. Hic pro subjecto primo usurpatur, cui adveniente forma constituitur res in esse.

(6) *Corruptibilium...* Corpora caelestia, secundum Aristotelem, incorruptibilia sunt, et solummodo mutationi motus localis obnoxia. — Quae quidem opinio, cum correctione a S. Thoma admissa, magis quam quibusdam videtur (dum sensus verborum ejus servetur), concordat cum sententiis apud doctos viros vulgo acceptis.

(1) *Quem nihil...* — *Quem* referatur ad Deum, qui est

actio, quae est absque materia praejacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi. In hac autem ratione non praeexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est (c. 16). Igitur non est motus neque mutatio.

Item, Extrema motus vel mutationis cadunt in eumdem ordinem: vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis (1); vel quia communicant in una potentia materiae, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione; potentia enim ibi non est nec aliquid ejusdem generis quod praesupponatur creationi, ut probatum est (c. 16). Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

Praeterea, In omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens, quia illud non esset productum, sed productioni praesuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

Adhuc, Oportet quod motus vel mutatio duratione praecedat id quod fit per mutationem vel motum, quia factum esse est principium quietis et terminus motus; unde oportet omnem mutationem esse motum, vel terminum motus qui est successivus; et propter hoc quod fit non est; quia, quamdiu durat motus, aliquid fit et non est; in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, jam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse; quia, si ipsa creatio praecederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi praestitui aliquod subjectum; quod est contra creationis rationem. Creatio igitur non est motus neque mutatio.

CAPUT XVIII.

Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus et mutationis.

Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis, utpote quod oportet creationem, ut caeteros motus vel mutationes, esse in aliquo subjecto, et quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem (2).

Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis; unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subjecto. Dicitur tamen creatio esse mutatio quaedam, secundum modum intelligendi tantum, inquantum scilicet intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut non existentem prius et postea existentem.

Apparet etiam, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est, et neque increata est neque alia creatione creata; cum enim effectus creatus realiter dependeat a Creatore, oportet hujusmodi relationem esse rem quamdam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima quae per eam creata dicitur; quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis: sed, sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

Praeterea, Relatio non refertur ad aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum; sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur.

CAPUT XIX.

Quod creatio est absque successione.

Apparet autem ex praedictis quod omnis creatio absque successione est.

Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus neque terminus motus sicut generatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

Item, In omni motu successivo, est aliquod medium inter ejus extrema; quia medium est ad quod continue motum prius venit quam ad ultimum. Inter esse autem et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est in creatione successio.

Adhuc, In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in sexto Physicorum (text. comm. 59). Hoc autem in creatione non potest accidere, quia fieri, quod praecederet factum esse creaturae, indigeret aliquo subjecto quod non posset esse ipsa creatura de cujus creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse, nec etiam in factore; non enim moveri est actus moventis, sed moti; relinquitur igitur quod fieri haberet pro subjecto aliquam materiam facti praeexistentem; quod est contra rationem creationis. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

Amplius, Omnem factionem successivam in tempore oportet esse; prius enim et posterius in motu numerantur tempore. Simul autem dividitur motus et tempus, et id super quod transit motus; quod quidem in motu locali manifestum est; nam, in medietate temporis, regulariter motum (1) pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis (2) respondens divisioni temporis, attenditur secundum intensionem et remissionem; ut si aliquis in tanto tempore tantum calefit, et in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu vel quacumque factione, quod id secundum quod est motus est divisibile vel secundum quantitatem (ut in motu locali et in augmento) vel secundum intensionem et remissionem (sicut in alteratione). Hoc autem *secundum* (3) contingit dupliciter: Uno modo, quia ipsa forma, quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem,

universale agens — *Nihil*, pro *non aliquid*. — Sensus est: Quem *non* necesse est *aliquid* praesupponere in sua actione.

(1) *Et secundum locum lationis*, i. e. et translationis secundum locum.

(2) Ex physica Aristotelis doctrina, quatuor elementa in sese ad invicem transmutari possunt. Notandum est quod haec elementa distinguuntur, in S. Thomae commentariis, a corporibus proprie elementariis vel, ut nunc vocant, *simplicibus*, quae non sunt transmutabilia ad invicem.

(1) *Regulariter motum*, i. e. quod est regulariter motum.

(2) *In formis*. — Forma, cum sit seu principium actus ut agens, seu terminus motus ut recepta, sub divisionem cadit, prout intensior vel remissior.

(3) *Secundum* hic substantive usurpatur. — Sensus est: Si id secundum quod motus est divisibile secundum intensionem et remissionem, hoc contingit dupliciter.

sicut patet cum aliquid movetur ad albedinem: alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam; sicut fieri ignis successivum est, propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto, quia substantia non suscipit magis et minus; nec in creatione praecedunt dispositiones, materia non praeexistente; nam dispositio ex parte materiae est. Relinquitur igitur quod in creatione non potest esse aliqua successio.

Praeterea, Successio in rerum factionibus, ex defectu materiae provenit, quae non sufficienter est a principio ad receptionem formae disposita; unde quando materia jam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti; et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi in actu illuminatur, nec aliquis motus praecedit ex parte illuminabilis sed solum motus localis ex parte illuminantis per quem fit praesens. In creatione autem nihil praeexigitur ex parte materiae, nec aliquid deest agenti ad agendum, quod postea per motum ei adveniat, cum sit immobilis, ut ostensum est (l. 1, c. 13). Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti; unde simul aliquid, dum creatur, creatum est, sicut simul illuminatur et illuminatum est (1).

Et inde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronuntiat dicens: *In principio creavit Deus caelum et terram*, Gen. 1, 1, quod quidem principium Basilius (2) principium temporis exponit, quod oportet esse indivisibile, ut in sexto Physicorum probatur (text. comm. 24 et infra).

CAPUT XX.

Quod nullum corpus potest creare.

Ex hoc autem apparet evidenter quod nullum corpus potest aliquid, per modum creationis, producere.

Nullum enim corpus agit nisi moveatur, eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum. Simul autem sunt quae in eodem loco sunt, ut habetur in quinto Physicorum (text. comm. 22); locum autem non acquirit corpus nisi per motum; nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quidquid igitur fit per actionem corporis fit successive. Creatio autem, ut ostensum est (c. 19), non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque, per modum creationis, produci.

Praeterea, Omne agens quod agit inquantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit; factum enim et passum consequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile; unde, si agens non in eadem dispositione se habens agit, inquantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quaedam renovatio dispositionum fiat; quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est (l. 1, c. 13). Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus, ut ostensum est (c. 19). Igitur nullum corpus potest aliquid producere creando.

(1) *Illuminatum est*, supple diaphanum.
(2) S. Basilius, *Hex.*, Hom. I.

Item, Cum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiae facti quod non tota sua substantia agit (1); sicut e converso probat Philosophus (Metaphys. 7, text. comm. 28) quod forma sine materia, quae tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat; quia, cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cujus est tota substantia forma; quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam ejus substantiam; quod est de ratione creationis.

Amplius, Creare non est nisi potentiae infinitae; tanto enim majoris potentiae est agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest; ut quod potest ex aqua ignem producere, quam quod ex aere. Unde, ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio; et sic necesse est potentiam agentis, quae aliquid instituit, nulla potentia praeexistente, excedere omnem proportionem quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita, ut probatur a Philosopho (Physic. 8, text. comm. 28). Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

Adhuc, Movens et motum, faciens et factum oportet simul esse, ut probatur in septimo Physicorum (text. comm. 10). Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul; unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo; tactus autem alicujus ad alterum est; et sic, ubi non est aliquid praeexistens praeter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorumdam dicentium substantiam caelestium corporum causam materiae elementorum esse, cum materia causam habere non possit nisi id quod creando agit, eo quod ipsa est primum motus et mutationis subjectum.

CAPUT XXI.

Quod solius Dei est creare.

Ex praemissis etiam ulterius ostendi potest quod creatio est propria Dei actio, et quod ejus solius est creare.

Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit et omnes aliae praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

Item, Ex hoc ostensum est (c. 15) quod Deus creat res, quia nihil potest esse, praeter ipsum, ab eo non creatum. Hoc autem nulli alii convenire potest, cum nihil aliud sit universalis causa essendi nisi Deus. Soli ergo Deo competit creatio, sicut propria ejus actio.

(1) *Non potest esse productivum...* Ordo verborum hic est: Quod non tota sua substantia agit non potest esse productivum totius substantiae facti.

Adhuc, Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quae sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales effectus, ut docet Philosophus (Physic. 2, text. comm. 38). Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur prima propria essendi simpliciter (1), est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens vel tale; nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

Amplius, Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis; Socrates enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa; quia, humanitas sua si sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset (2) sui ipsius causa, cum sit per humanitatem id quod est; et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale, respectu ejus quod est causa primaria totius speciei; et inde est quod opertet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia, praeter Deum, habet esse causatum ab alio, ut supra (c. 15) probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur ad causandum aliquid nisi per viam motus, est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est (c. 17). Nulla igitur substantia, praeter Deum, potest aliquid creare.

Item, Instrumentum adhibetur propter convenientiam ejus cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum, et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam, in eo quod per instrumentum causatur; quod est contra rationem creationis, nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud, praeter Deum, potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

Praeterea, Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi; sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quae operetur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti, est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet: prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis quam esse quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile; nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, sicut Philosophus dicit (de Generatione Animalium). Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet sicut principale agens aut instrumentale.

Item, Quod est secundum aliquam naturam tantum, non potest esse simpliciter illius naturae causa; esset enim suiipsius causa; potest autem esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato (1) est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura. Quod autem est causa alicujus in hoc, est attribuens naturam communem alicui, per quod specificatur vel individuatur; quod non potest esse per creationem, quae nihil praesupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

Amplius, Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus illius rei; unde calidum quod est magis in actu caloris magis calefacit. Cujuscumque igitur actus determinatur ad genus et ad speciem et accidens, ejus virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, inquantum hujusmodi, ex eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum potest esse simile effectui generis vel speciei ejusdem, nisi secundum rationem generis vel speciei; nam, secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur cujus esse finitum est potest per suam actionem esse causa finalis alterius, nisi quantum ad hoc quod habet genus aut speciem, non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens

(1) *Essendi simpliciter.* Τὸ esse *simpliciter*, in hoc argumento et infra, opponitur τῷ *esse hoc*. Occurrunt in S. Thomae operibus, tamquam verbi *simpliciter* synonyma locutiones *absolute, totaliter, omnino, inquantum hujusmodi, secundum suam naturam consideratum, absque ulla limitatione, stricte*, etc. In quibus notandum est sanctum Doctorem nullo modo necessitatis supponere significationem, quam recentiores in his verbis *simpliciter* et *absolute* includunt. Unde videtur quod haec verba textus *Causa essendi simpliciter* non important in effectu creato necessitatem naturae, quam perperam ponunt germanici pantheistae. Nam S. Thomas utitur verbo *Esse simpliciter* secundum naturam contingentem et relativam entis creati.

Caeterum locus de quo agitur, per haec verba e *Summa Theologica* deprompta elucidari potest: « Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil. » — (1 Q. 45, art. 1, C.)

Paene inutile nobis videtur adnotare verbum *emanatio* a S. Thoma pro *productione* sumptum, apud eum non habere sensum, secundum quem hujus temporis quidam rationalistae hoc usurpant, dum affirmant creationem esse ipsius substantiae Dei emanationem.

(2) *Quod esset*, supple *Socrates*.

(1) Haec nomina *Plato, Socrates*, non historice, sed exempli gratia, apud scholasticos afferuntur, ut nunc, apud grammaticos, *Paulus* et *Petrus*.

finitum praesupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat; sed solum hoc est agentis cujus esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est.

Adhuc, Cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens; per se vero (1), illud quod prius non fuerit; ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum; sed nigrum per se, quia fit ex non nigro; coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem per se fit, quia ex non homine; ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit (Physic. 1, text. comm. 51). Cum ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet: oportet igitur quod ab eo qui est per se causa essendi procedat; nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum quod est causa entis inquantum hujusmodi est; alia vero sunt causa essendi per accidens et non per se. Cum igitur producere ens ex non ente praeexistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

Huic autem veritati sacrae Scripturae auctoritas attestatur, quae Deum omnia creasse affirmat: *In principio creavit Deus caelum et terram*, Gen. 1, 1. — Damascenus etiam (de Orthod. Fid. l. 2) dicit: *Quicumque vero ajunt Angelos creatores esse cujuscumque substantiae, hi omnes sunt patris sui diaboli filii; creaturae enim existentes non sunt creatores.*

Per hoc autem destruitur quorumdam philosophorum (2) error, qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam.

CAPUT XXII.

Quod Deus sit omnipotens.

Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Hujusmodi autem sunt omnes substantiae separatae (quae non sunt compositae ex materia et forma) quas nunc esse supponatur (3); et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur diversa existentia (4) praedictae virtutis immediate effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem *immediate*, quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam *non ex materia*, quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem; sicut calor ignis, qui indurat lutum et liquefacit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

Item, Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest; sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est ejus proprius effectus, ut ex supradictis (c. 21) patet. Ergo ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant; si enim in quemdam tantum (1) effectum virtus ejus posset, non esset per se causa entis inquantum hujusmodi, sed hujus entis (2). Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt. Haec autem sunt quae contradictionem non implicant. Relinquitur igitur quod quidquid contradictionem non implicat Deus potest.

Adhuc, Omne agens agit inquantum actu est; secundum igitur modum actus uniuscujusque agentis est modus suae virtutis in agendo; homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra (l. 1, c. 28) ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quaecumque non repugnant rationi ejus, quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur, praeter hoc, Deus potest.

Amplius, Omni potentiae passivae respondet potentia activa; potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu, nisi per virtutem alicujus existentis in actu. Otiosa esset igitur potentia nisi esset virtus activa agentis quae eam in actum reducere possit, cum tamen nihil sit otiosum in rebus naturae; et per hunc modum videmus quod omnia quae sunt in potentia materiae generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam quae est in corpore caelesti, quod est primum principium activum in natura. Sicut autem corpus caeleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quidquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat, sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

Praeterea, Quod effectus aliquis non subsit potentiae alicujus agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo; unde virtus quae est in semine hominis non potest producere brutum vel plantam; hominem autem potest, qui tamen praedicta excedit. Alio modo, propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis activae; sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum in quam agens agere non potest; sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinae virtuti; neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest, cum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile, ut supra (c. 15) ostensum est; nec etiam propter effectus excellen-

(1) *Per se vero...* i. e. oportet vero dici fieri per se illud quod . . .
(2) Avic. *Metaphys.* 9, tract. 4.
(3) *Hujusmodi autem sunt.. supponatur*, i. e. omnes substantiae separatae, quotquot nunc esse supponantur.
(4) *Existentia*, supple *entia*.

(1) *Tantum*, i. e. *tantummodo*.
(2) *Hujus entis*, i. e. singularis entis.

tiam, cum ostensum sit (l. 1, c. 28 et 41) quod Deus est super omnia entia in bonitate et perfectione; nec iterum propter defectum materiae, cum Ipse sit causa materiae quae non est possibilis causari nisi per creationem; Ipse etiam in agendo non requirit materiam, cum nullo praeexistente rem in esse producat; et sic, propter materiae defectum, ejus actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest; quod est eum esse omnipotentem.

Hinc est etiam quod divina Scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim ex ore Dei: *Ego Deus omnipotens: ambula coram me, et esto perfectus*, Gen. 17, 1. Et: *Scio quia omnia potes*, Job 42, 2. Et ex ore Angeli: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*, Luc. 1, 37.

Per hoc autem evacuatur quorumdam philosophorum error (1) qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus ejus ad illius productionem determinata esset; et quod Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet. De quibus dicitur: *Quasi nihil posset facere Omnipotens, aestimabant eum*, Job 22, 17.

CAPUT XXIII.

Quod Deus non agit per necessitatem naturae.

Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis, non ex necessitate naturae, sed per arbitrium voluntatis.

Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum; et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum; non autem voluntaria. Divina virtus autem non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (c. 22) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Adhuc, Quidquid non implicat contradictionem subest divinae potentiae, ut ostensum est (c. 22). Multa autem non sunt in rebus creatis, quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent; sicut patet praecipue circa numerum et quantitatem et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus, si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae potentiae quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem quaedam eorum quae potest facere facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Item, Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso; omne enim agens agit sibi simile Omne autem quod est in altero est in eo per modum ejus in quo est. Cum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra (l. 1, c. 44) probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cujus objectum est bonum intellectum quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae.

(1) *Quorumdam philosophorum error*, i. e. Avic. *Metaphys.* tract. 9, c. 4; — Averrh. *de Caelo*, l. 2, text. comm. 25, et *Physic.* et *Metaphys.* l. 12.

Amplius, Secundum Philosophum (Metaph. 9, text. comm. 16), duplex est actio: Una quae manet in agente, et est perfectio ipsius, ut videre; alia quae transit in exteriora, et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia, ut ostensum est (l. 1, c. 45). Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Hujusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur cognoscendo et volendo agit et operatur; non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

Adhuc, Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod Universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut patet per Philosophum (Metaphys. 12, text. comm. 52). Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem; ea enim quae intellectu carent agunt propter finem sicut in finem ab alio directa; quod quidem in artificialibus patet; nam sagittae motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet in naturalibus; ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis et ejus quod est ad finem et debitae proportionis inter utrumque; quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem.

Praeterea, quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit; omne enim quod est per aliud reducitur in id quod est per se, ne in infinitum procedatur. Qui autem suae actionis non est dominus, non per se agit; agit enim quasi ab alio actum, non quasi per seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere, quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis dominus sui actus nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturae necessitatem.

Adhuc, Primo agenti debetur prima actio, sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter (1) actio voluntatis est prior quam actio naturae; illud enim naturaliter prius est quod est perfectius, licet, in unoquoque (2), sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior; quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud nos quae per voluntatem agunt, quam quae per naturae necessitatem. Ergo Deo, qui est primum agens, debetur actio quae est per voluntatem.

Amplius, Ex hoc item apparet quod, ubi conjungitur utraque actio, superior est virtus quae agit per voluntatem ea quae agit per naturam, et utitur ea quasi instrumento; nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quae agit per naturae necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturae necessitatem.

Item, Voluntas habet pro objecto bonum secun-

(1) *Naturaliter*, i. e. secundum naturam suam seu secundum rationem suam.

(2) *In unoquoque* i. e. in unoquoque creatorum. Nam in creatis, voluntate praeditis, actio naturae actionem voluntatis praecedit, et sic, est in tempore posterius, quamvis in perfectione prius. Quae quidem distinctio Deo non competit, cujus essentia rationem temporis excludit.

dum rationem boni; natura autem non attingit ad communem rationem boni, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Cum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem, oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturae comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut ea quae posterius sunt et sicut ejus instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit per voluntatem et non per necessitatem naturae agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet; dicitur enim: *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit*, Psalm. 134, 6. Et: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*, Ephes. 1, 11. — Et Hilarius: *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit*; et infra: *Talia enim cuncta creata sunt, qualia esse Deus voluit* (1).

Per hoc etiam removetur error quorumdam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturae necessitatem.

CAPUT XXIV.

Quod Deus per suam sapientiam agit.

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est (c. 23). Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio nihilque intelligat nisi intelligendo se quem intelligere est sapientem esse, relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

Item, Omne agens agit sibi simile; unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed, in quolibet agente per voluntatem inquantum hujusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem; si enim solum secundum naturae dispositionem inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est. Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

Amplius, Secundum Philosophum (Metaphys. 1, c. 2), ordinare sapientis est: ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem et ad aliquid altius quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem, est solius habentis intellectum; judicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiae est; et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicujus intelligentis fiat; unde, et in mechanicis, ordinatores aedificiorum sapientes illius artificii dicuntur. Res autem quae sunt a Deo productae ordinem ad invicem habent non casualem, cum sint semper vel ut in pluribus (2); et sic patet quod Deus res in esse produxit, eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

Adhuc, Ea quae sunt a voluntate, vel sunt agibilia, sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis; vel transeunt in exteriorem materiam, quae factibilia dicuntur; et sic patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae. Factibilium autem ratio est ars, sicut dicit Philosophus. Comparantur ergo omnes res creatae ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex, per ordinem suae sapientiae et intellectus, artificiata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur; nam dicitur: *Omnia in sapientia fecisti*, Psalm. 103, 24. Et: *Dominus sapientia fundavit terram*, Proverb. 3, 19.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione.

CAPUT XXV.

Qualiter Deus, omnipotens, dicatur quaedam non posse.

Ex praemissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse.

Ostensum est enim supra (c. 7) in Deo esse potentiam activam, potentiam vero passivam in Deo non esse, ut supra (l. 1, c. 16) ostensum est. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quae posse potentiae passivae sunt (1).

Quae autem hujusmodi sint investigandum est.

Primo quidem igitur potentia activa est ad agere, potentia autem passiva ad esse: unde in illis solis est potentia ad esse, quae materiam habent contrarietati subjectam. Cum igitur in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad suum esse non pertinet Deus non potest; non potest igitur Deus esse corpus aut aliquid hujusmodi.

Adhuc, Hujusmodi potentiae passivae motus actus est (2). Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. — Potest autem ulterius ostendi et concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationum species, ut quod non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

Amplius, Cum deficere (3) quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

Praeterea, Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subjectum potentia materiae est. Nullo igitur modo potest deficere.

Adhuc, Cum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiae, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

Amplius, Neque vinci neque violentiam pati (4); haec enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri.

Similiter autem, neque poenitere potest neque

(1) *De Synod.* art. 24, c. 58, p. 495.

(2) *Semper vel ut in pluribus*, i. e. cum res a Deo productae *semper* aut saltem *fere semper* regulariter et constanter servent ordinem eis a Deo impositum. — Haec locutio *semper vel ut in pluribus*, saepe apud scholasticos usurpata, procedit ab aristotelica lingua; et opponitur locutioni *a casu*, qua indicantur *quae raro fiunt*. De his dicitur quae, cum sint contingentia et ad ordinem redacta, aliquid casuale seu accidentale habent.

(1) *Quae posse potentiae passivae sunt*, i. e. quae sunt τὸ *posse* τῆς *potentiae passivae*.

(2) *Motus actus est*, i. e. Motus est actus potentiae passivae.

(3) *Deficere*, i. e. Cum τὸ *deficere* sit *quoddam corrumpi*...

(4) Supple *potest*.

irasci aut tristari, cum haec omnia imperfectionem et passionem et defectum sonent.

Rursus, Quia potentiae activae objectum et effectus est ens factum (nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt, deficiente visibili in actu), oportet quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis inquantum est ens, vel facti entis inquantum est factum.

Quae autem sint hujusmodi inquirendum est.

Primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus vel partium ipsius; oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest ut faciat simul unum et idem esse et non esse; quod est contradictoria (1) esse simul.

Adhuc, Contradictio in contrariis et privative oppositis includitur; sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et caecum, quod sit videns et non videns. Unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

Amplius, Ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ipsa remanente; sicut quod homo non habeat animam.

Praeterea, Cum principia quarumdam scientiarum, ut Logicae, Geometriae et Arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit; sicut quod genus non sit praedicabile de specie, vel quod lineae (2) ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis.

Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit; nam hoc etiam contradictionem includit; ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi entis facti. inquantum hujusmodi, quae etiam Deus facere non potest; nam omne quod facit Deus oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum; nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat; quod est contra rationem ejus quod dicitur Deus, ut ex superioribus (l. 1, c. 13) patet. — Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid aequale sibi; nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est, in essendo et in caeteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet; quod ad rationem entis facti pertinet. — Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso; nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua; unde oportet quod, remota causa, removeatur et effectus: si igitur res aliqua possit esse quae a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus.

Rursus, Quia Ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere quae non potest velle. Quae autem velle non possit considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit; nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum; quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut ostensum est (l. 1. c. 80). — Item, ostensum est supra (l. 1, c. 95) quod Deus non potest velle aliquod malum; unde patet quod Deus peccare non potest.

Similiter, Ostensum est supra (l. 1, c. 13) quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum non impleri. — Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis (1); nam praemissa Deus simpliciter nec velle nec facere potest; hujusmodi autem Deus quidem facere velle potest, si ejus voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si consideretur, praesupposita voluntate de opposito; nam voluntas divina, respectu creaturarum, necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut ostensum est (l. 1, c. 83). Et ideo omnes istae locutiones, *Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere*, et quaecumque similiter dicuntur, intelliguntur composite; sic enim implicant suppositionem divinae voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divise, sunt falsae, quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam, ut ostensum est (c. 23 et 24). Pari igitur ratione, non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae se facturum praescivit; quia non potest facere quae facere non vult, aut dimittere quae vult. Eodem modo conceditur et negatur utrumque, scilicet ut praedicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel suppositione.

CAPUT XXVI.

Quod divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

Quoniam autem ostensum est quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc, quod de necessitate naturae non agit, sed per intellectum et voluntatem; ne cui forte videatur quod ejus intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi et sic agat ex necessitate scientiae, quamvis non ex necessitate naturae; restat ostendere quod ejus scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

Ostensum est enim supra (l. 1, c. 49) quod Deus omnia alia quae a Deo produci possunt comprehendit, suam essentiam intelligendo, in qua omnia hujusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute (2) sunt in causa. Si igitur potentia divina ad determinatos effectus non coarctatur, ut supra (c. 22) ostensum est, necessarium est et de ejus intellectu similem sententiam proferre.

Adhuc, Divinae essentiae infinitatem supra (l. 1, c. 43) ostendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adaequari non potest, quin (3) in infinitum excedat quantalibet finita,

(1) *Contradictoria*, i. e. τὰ contradictoria esse simul.

(2) Supple *rectae*.

(1) *Alio modo.... a praemissis*, i. e. sciendum est Deum non posse hoc, aliter quam non potest praecedentia.

(2) *Virtute*, i, e, virtualiter.

(3) *Quin*, i. e. ut non. — Sensus est: Infinitum... non potest ita adaequari seu approximari, ut non excedat infinite finita quantalibet, etiam si ista finita quantalibet etiam in numero sint infinita.

etiamsi numero infinita existant. Nihil autem aliud praeter Deum constat esse secundum essentiam infinitum, cum omnia alia secundum essentiae rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quomodocumque igitur divini effectus et quantumcumque comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat, et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra (l. 1, c. 47) ostensum est, omnem infinitatem effectuum transcendit. Non igitur ex necessitate ad hos vel ad illos effectus coarctatur.

Item, Supra (l. 1, c. 69) ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem, per sui intellectus scientiam, res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

Amplius, Si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de necessitate agens, coarctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest, cum supra (l. 1, c. 66) ostensum sit quod Deus intelligit etiam quae nec sunt nec erunt nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiae.

Praeterea, Divina scientia comparatur ad res ab Ipso productas sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quaelibet autem ars se extendit ad omnia quae possunt contineri sub genere subjecto (1) illius artis, sicut ars aedificatoria ad omnes domos; genus autem subjectum divinae artis est ens, cum Ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut supra (c. 21 et 24) ostensum est. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat suam causalitatem extendit. Hujusmodi vero omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

Hinc est quod dicitur: *Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus, et sapientiae ejus non est numerus*, Psalm. 146, 5.

Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum positio dicentium quod, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut fides catholica profitetur.

Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, Ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut dicitur: *Omnia in mensura numero et pondere disposuisti*, Domine, Sap. 11, 21.

CAPUT XXVII.

Quod Divina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur.

Ex his etiam ostendi potest quod nec eius voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supradictis (l. 1, c. 72). Voluntas igitur ad quaelibet se nata est extendere quae ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ut ostensum est (c. 26), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit.

Praeterea, Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo (1). Ostensum est autem supra (l. 1, c. 81) quod Deus, erga alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione.

CAPUT XXVIII.

Qualiter, in rerum productione, debitum justitiae invenitur.

Ostendere autem ex praedictis oportet quod Deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito justitiae res in esse produxerit.

Justitia enim, secundum Philosophum (Ethic. 5, c. 5), ad alterum est cui debitum reddit. Nihil autem universali rerum productioni praesupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito justitiae provenire non potuit.

Item, Cum justitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum justitiae praecedit actus quo aliquid alicujus suum efficitur, sicut in rebus humanis patet; aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor, per actum justitiae, ipsi reddit; ille igitur actus, quo primo aliquid suum alicujus efficitur, non potest esse actus justitiae. Sed, per creationem, res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito justitiae procedit.

Praeterea, Nullus debet aliquid alteri, nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cujus alteri debet; sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo, propter Deum a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supradictis (l. 1, c. 13 et 103) manifeste apparet. Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo justitiae debito.

Amplius, In quolibet genere, quod propter se est, est prius eo quod est propter aliud; illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito justitiae, non agit propter seipsum tantum; agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, quum sit prima causa et primum agens, res in esse produxit non ex debito justitiae.

Hinc est quod dicitur: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* Rom. 11, 35 et 36. Et: *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quae sub caelo sunt, mea sunt*, Job, 41, 2.

Per hoc autem excluditur quorumdam error probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet; non enim ex debito justitiae res operatur, ut ostensum est.

Licet autem universalem rerum productionem

(1) *Genere subjecto artis.* — *Genus subjectum* cujusdam artis est totalitas rerum quae huic arti subjiciuntur.

(1) Sensus est: Agens per voluntatem, inquantum hujusmodi, nihil producit nisi volendo.

nihil creatum praecedat, cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid increatum, quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest. — Ipsa enim divina bonitas praecedit ut finis et primum motivum ad creandum, secundum Augustinum qui dicit: *Quia Deus bonus est, sumus* (De Verb. Apost. Serm. 13). Scientia autem eius et voluntas praecedunt sicut ea quibus res in esse producuntur. Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum, ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accipit; sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis gratiae agantur, inquantum ille qui accepit beneficium hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet, cum non sit aliquid praeexistens cui posset competere aliquid Deo debere, nec aliquod ejus beneficium praeexistat. — Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se; hoc enim est ex necessitate alicui debitum, quod ad ejus perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

Adhuc, Deus voluntate sua res in esse produxit, ut supra (c. 27) ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci; hujus enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens; ostensum est enim (l. 1, c. 80) quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinae bonitati creaturarum productio.

Amplius, Ostensum est (c. 23, 26, 27) quod Deus produxit res in esse non ex necessitate naturae, neque ex necessitate scientiae, neque ex necessitate voluntatis, neque justitiae. Nullo igitur modo necessitatis, divinae bonitati est debitum quod res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cujusdam condecentiae. Justitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit; quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito justitiae quo Deus creaturae sit debitor, ita nec ex tali debito justitiae quo suae bonitati sit debitor, si justitia proprie accipiatur. Large tamen justitia accepta, potest dici in creatione rerum justitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

Si vero divinam dispositionem consideremus, quo modo Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit. Non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum ipse non faciat; alias ejus dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Ejus igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem justitiae proprie dictae in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis. Ejusdem autem ad seipsum non est justitia proprie dicta, ut patet per Philosophum (Ethic 5, c. 3). Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito justitiae res in esse produxit ea ratione quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

CAPUT XXIX.

Qualiter, in productione alicujus creaturae, potest debitum justitiae inveniri in comparatione posterioris ad priorem.

Si autem alicujus creaturae productio consideretur, poterit ibi debitum justitiae inveniri ex comparatione posterioris creaturae ad priorem. Dico autem priorem, non solum tempore, sed natura. Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur: in posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso (1). Nam, si illa quae sunt priora naturaliter sint etiam priora in esse, posteriora in esse ex prioribus in esse, debitum trahunt; debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus. Si vero quae sunt priora naturaliter sint posteriora in esse, tunc e converso priora in esse debitum trahunt a posterioribus in esse; sicut medicinam debitum est praecedere, ad hoc quod (2) sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune existit quod debitum sive necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. Necessitas autem quae est a posteriori in esse, licet (3) sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis; ut, Si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.

Secundum igitur hanc necessitatem, in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter.

Primo modo, ut sumatur conditionale debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem quae ad perfectionem requiritur universi; si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et aquam faceret et hujusmodi, sine quibus universum esse non potest.

Secundo, ut sumatur conditionale debitum ex una creatura ad aliam; ut, si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut caelestia corpora faceret hic (4), ex quibus conservantur; et, si hominem esse voluit, oportuit facere plantas et animalia et alia hujusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis haec et illa Deus ex mera fecerit voluntate.

Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem; sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus et alia hujusmodi adjumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praeberet; in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae.

(1) *Sic igitur in primis.... ordine tamen diverso.* — Primi illi et posteriores effectus intelligi debent de effectibus prioribus et posterioribus *secundum naturam*; in productione posteriorum secundum naturam solum inventur debitum, et hoc diversimode, secundum quod hi posteriores secundum naturam vel prius in tempore vel posterius creati sunt, scilicet secundum quod sunt priores vel posteriores *in esse*. — Ex. gr. aer, qui est homine *prior in esse* et posterior secundum naturam, ab homine. i. e. *a posteriori in esse* debitum trahit. Ars vero medicinalis, quae homine *est posterior in esse* et posterior secundum naturam, ab homine, i. e. *a priori in esse*, debitum trahit.

(2) *Ad hoc quod*, scilicet *ut*.

(3) *Licet...* supple *hoc posterius in esse*.

(4) *Hic*, i. e. in hoc mundo.

Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute; quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus et ex causis efficientibus sive moventibus. — Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest, quantum ad causas efficientes; ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cujus est solius creare, ut supra (c. 21) ostensum est. Ipse autem, non ex necessitate naturae, sed voluntate, operatur creando; ut supra (c. 23) ostensum est. Ea vero quae voluntate fiunt necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quae pervenitur ad finem. — Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri; ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse; et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figurae, necessarium fuit quod tres angulos aequales duobus rectis haberet. Haec autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem; unde, secundum hanc, Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit. In rerum autem propagatione, ubi jam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficienti creata, sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur, ex praedictis debiti rationibus, justitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem et quantum ad earum propagationem; et ideo Deus dicitur juste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

Sic igitur per praedicta excluditur duplex error: eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus vel assignanda.

CAPUT XXX.

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: quod posset alicui videri ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, cum soleant in rebus esse contingentes effectus qui ex causa sua non de necessitate procedunt.

Sunt enim quaedam, in rebus creatis, quae simpliciter et absolute necesse est esse; illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae, ut in earum natura sit potentia ad non esse; quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus non est materia vel (si est) non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse; eas igitur simpliciter et absolute necesse est esse. — Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, et sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse, manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae a Deo eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo: quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed Creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere: cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut (c. 23) ostensum est.

Item, Ex quo res creatae ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam, divina voluntate productas, necessarias esse.

Adhuc, Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum; agentis enim perfecti est producere sibi simile, quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati; nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter; imo hoc divinae perfectioni attestatur.

Amplius, Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est existens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse; quanto autem aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. Quae autem jam sunt, propinqua sunt ad non esse, per hoc quod habent potentiam ad non esse Illa igitur quae sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit ordo rerum completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute. Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, ut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam; nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus; sicut mors animalis hujus necessitatem absolutam habet, propter hoc quod jam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat vel existat absolutam necessitatem habet. Diversimode autem ex diversis causis necessitas in rebus creatis est; nam, quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest (quod ex ratione principiorum essentialium rei competit), absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Ex his autem principiis, secundum quod sunt

essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus.

Uno quidem modo, per ordinem ad esse ejus cujus sunt. Et quia materia, secundum id quod est, est ens in potentia (quod autem potest esse potest etiam et non esse), ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt, sicut animal, quod ex contrariis compositum est, quia ejus materia contrariorum est susceptiva. Forma autem, secundum id quod est, actus est, et per eam res actu existunt; unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit, vel quia res illae sunt formae non in materia, et sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis; vel quia formae rerum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus caelestibus. In quibus vero forma non complet totam materiae potentiam, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam; et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materiam, ut patet in elementis et elementatis; forma enim elementi non attingit materiam secundum totum ejus posse; non enim fit susceptiva formae elementi unius nisi per hoc quod subjicitur alteri parti contrarietatis; forma vero mixti attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subjectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium quae sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quae vel contrarium habent vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt; quae autem hujusmodi non sunt, sempiterna sunt nisi per accidens corrumpantur; sicut formae quae non subsistunt, sed esse earum (1) est per hoc quod insunt materiae.

Alio modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas, per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingit hujusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale et mortale, et haec est natura vel forma (2) hominis, necessarium est ipsum et animal rationale esse.

Tertio vero est in rebus necessitas absoluta, per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam et formam: sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse, et hominem disciplinae perceptibilem esse (3). Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere, et quantum ad effectum consequentem. — Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis, quam habet (4) ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae per quam agens est actu; sic enim agit ut actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione quae in ipso agente manet, sicut intelligere et velle, et in actione quae in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis, sequitur ex forma, per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius; quia ad ejus esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire; et similiter, cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem. In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis, quantum ad virtutem agendi; si enim ignis est calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi; tamen non necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum differt utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim; nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam. — Necessitas autem quae est a causa agente vel movente in effectu vel motu, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanae ut ex ea fiat prora, vel est (1) potentia impedita per contraria agentia vel per contrarias dispositiones inhaerentes mobili aut formas, motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido. Oportet igitur, ad hoc quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiae, sicut cum lapis projicitur sursum; si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subjecti, non erit necessitas violentiae, sed ordinis naturalis, sicut est in motu caeli, qui est a primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus caelestibus; nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum; nam forma inducenda per generationem non est contraria materiae primae quae est generationis subjectum, licet sit contraria formae abjiciendae; non enim materia, sub forma contraria existens, est generationis subjectum.

Ex praedictis igitur patet quod necessitas quae est in causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum, in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria et absoluta in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente, sicut in his quae agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum; sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis vel propter violentiam alicujus contrarii; unde non agunt semper ex necessitate, sed ut in pluribus.

(1) *Sed esse earum*, i. e. Sed quarum esse.

(2) *Forma hominis* — Hic *forma* non proprie sumitur, sed pro definitione seu essentia.

(3) *Disciplinae perceptibilem esse*, i. e. disciplinam seu scientiam percipere posse.

(4) *Habet*, supple *agens*.

(1) *Vel est*, i. e. vel cui inest.

Ex causa autem finali sequitur in rebus necessitas dupliciter. — Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis; et quantum ad hoc eodem modo est necessitas ex fine et ab agente; agens enim intantum agit inquantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens; unde oportet quod, secundum virtutem formae, tendat res naturalis in finem; sicut grave, secundum mensuram gravitatis, tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit; licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa quae sunt propter finem quem appetit, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest, sed pluribus modis. — Alio vero modo est ex fine necessitas, secundum quod est posterius in esse, et haec necessitas non est absoluta, sed conditionata; sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea, si debeat habere serrae opus.

CAPUT XXXI.

Quod non est necessarium creaturas fuisse ab aeterno.

Ex praemissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab aeterno fuisse.

Si enim universitatem creaturarum vel quamcumque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra (c. 15) quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse: et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit esse non ens, et per consequens quod non sit non ens; et ita quod sit ens. Si autem haec necessitas creaturae est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quae sit extrinseca: quia, quidquid accipiatur intrinsecum creaturae, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere; per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra (c. 23) ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate dependente a causa efficiente. Similiter, nec necessitate dependente a causa finali. Ea enim quae sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitae sine cibo, vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinae voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut ostensum est (l. 1, c. 75); quae quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, cum sit per se necesse esse, nec quantum ad bene esse, cum sit secundum se perfecta simpliciter; quae omnia supra (c. 13 et 28) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium; nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

Adhuc, Quod est ex voluntate non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem, non per necessitatem naturae, sed per voluntatem, producit creaturas in esse, ut probatum est (c. 23); nec necessitate vult creaturas esse, ut ostensum est (l. 1, c. 81). Non igitur est absolute necessarium creaturas esse, neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

Amplius, Ostensum est supra (c. 23) quod Deus non agit aliqua actione quae sit extra ipsum quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna; sed ejus velle est ejus agere; et hoc modo sunt res secundum quod Deus vult eas esse. Sed necessarium non est quod Deus velit creaturam semper fuisse, cum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut ostensum est (l. 1, c. 81). Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

Item, Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicujus debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturae productio consideretur, ut supra (c. 28) ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus sit, quod creaturam ab aeterno produxerit.

Praeterea, Ostensum est supra (c. 29 et 30) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas quae non sunt per se necessariae causae. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse; sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur, non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

CAPUT XXXII.

Rationes probare volentium aeternitatem mundi, ex parte Dei acceptae.

Sed quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit et hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere, ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo autem ponentur rationes quae sumuntur ex parte Dei;

Secundo, quae sumuntur ex parte creaturae (infra, c. 33);

Tertio, quae sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse (c. 34).

Ex parte autem Dei, ad aeternitatem mundi ostendendam, sumuntur rationes hujusmodi.

Omne agens quod non semper agit movetur per se vel per accidens: per se quidem, sicut ignis, qui non semper (1) comburebat, incipit comburere, vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur ut sit propinquum combustibili; per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal, aliquo novo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut cum animal expergi-

(1) *Semper*, i. e. non ante.

scitur, digestione completa, et incipit moveri; vel ab exteriori, sicut cum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut probatum est (l. 1, c. 13). Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatae in esse consistunt. Semper igitur creaturae fuerunt.

Adhuc, Effectus procedit a causa agente per actionem ejus. Sed actio Dei est aeterna; alias fieret, de potentia agente, actu agens, et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatae ab aeterno fuerunt.

Amplius, Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni, possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam esse causam qua fiat ut effectus reducatur in actum, et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum, alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito, fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod cum Deus ab aeterno fuerit, creatura etiam fuerit ab aeterno.

Item, Agens per voluntatem, non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo, nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest. Et hoc quandoque est in ipso agente, sicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum aut sublatio alicujus impedientis virtutem; quandoque vero est extra agentem, sicut cum expectatur praesentia alicujus coram quo actio fiat, vel saltem cum expectatur praesentia alicujus temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipsa; sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiae motivae exequentis motum; et per hoc patet quod, cum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiae qui expectatur removendus (1), vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis: voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione quae nondum adest, vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quidquid Deus nunc vult quod sit, ab aeterno voluit quod sit; non enim novus motus voluntatis ei advenire potest, nec aliquis defectus vel impedimentum potentiae ejus adesse potuit, vel aliquid aliud expectari potuit ad universalis creaturae productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi Ipse solus, ut supra (c. 6 et 15) ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab aeterno creaturam in esse produxerit.

Praeterea, Agens per intellectum non praeeligit unum alteri nisi propter praeeminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest esse praeeminentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit praeelectio unius ad alterum: et propter hoc ab agente ad utrumlibet se habente aequaliter nulla erit actio, sicut nec a materia, talis enim potentia assimilatur potentiae materiae. Non entis autem ad non ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non ens non est alteri praeeligibile. Sed praeter totam creaturarum universitatem nihil est nisi aeternitas Dei; in nihilo autem non possunt assignari differentiae aliquae momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio; similiter nec in aeternitate, quae tota est uniformis et simpliciter, ut ostensum est (l. 1, c. 15). Relinquitur igitur quod voluntas Dei se aequaliter habet ad producendum creaturam per totam aeternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc quod numquam creatura sub aeternitate ejus constituatur, aut quod semper constet. Non est autem voluntas ejus de hoc quod nunquam creatura sub ejus esse aeterno constituatur, cum pateat creaturas voluntate ejus esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videtur, quod creatura semper fuit.

Adhuc, Ea quae sunt ad finem necessitatem habent ex fine, et maxime in his quae voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quae sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate procedentium est divina bonitas, quae sola potest esse divinae voluntatis finis. Cum igitur divina bonitas in tota aeternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creaturae in esse producuntur a divina voluntate in tota aeternitate; non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus a quo incepisse ponuntur.

Adhuc, Cum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem ejus ut ei aliquid ex creaturis accresceret, sed quia bonitatis est ut seipsam communicet, prout possibile est in quo (1) bonitas manifestatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent inquantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant; unde et esse perpetuum speciei (2) dicitur divinum esse. Bonitas autem divina infinita est. Ejus igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere ut creaturae aliquae ab aeterno fuerint.

Haec igitur sunt ex parte Dei accepta, per quae videtur quod creaturae semper fuerint.

CAPUT XXXIII.

Rationes ex parte creaturarum sumptae.

Sunt autem et alia ex parte creaturarum accepta, quae idem ostendere videntur.

Quae enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quaedam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse, non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quae habent materiam contrarietati subjectam; potentia enim ad esse et non esse est

(1) *Qui expectatur removendus*, i. e. cujus (defectus) remotio expectatur.

(1) *In quo*, i. e. in eo in quo.
(2) *Esse... speciei.* — In hoc loco *species* opponitur *individuis*, qui non habent esse perpetuum.

potentia ad privationem et formam, quorum subjectum est materia; privatio vero semper adjungitur formae contrariae, cum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quaedam creaturae sunt in quibus non est materia contrarietati subjecta, vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiae intellectuales, ut infra (c. 50) ostendetur, vel quia non habent contrarium, sicut corpora caelestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse; ergo eas necesse est semper esse.

Item, Unaquaeque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens (1), sicut in his quae violenter corrumpuntur. Sed quaedam creaturae sunt, quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum, sicut corpora caelestia et intellectuales substantiae: incorruptibilia enim sunt, cum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

Adhuc, Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens vel motum vel utrumque aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus, est enim habitudo vel relatio quaedam moventis ad motum, secundum quod est movens actu; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc quam prius, movetur. Ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit aeternus vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit; ergo et mobilia, et sic creaturae semper fuerunt; Deus enim omnino immobilis est, ut ostensum est (l. 1, c. 13).

Praeterea, Omne agens quod generat sibi simile intendit conservare esse perpetuum in specie, quod non potest conservari in individuo. Impossibile est autem naturae appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuae.

Adhuc, Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum, cum (2) sit numerus motus, et per consequens mobilia esse perpetua, cum motus sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum; non enim potest intelligi esse tempus quin sit *nunc* (3), sicut linea non potest intelligi sine puncto; *nunc* autem semper est finis praeteriti et principium futuri, haec enim est definitio ipsius *nunc*; et sic quodlibet *nunc* datum habet ante se tempus prius et post se posterius, et ita nullum (4) potest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quae sunt substantiae creatae, sint ab aeterno.

Item, Omne oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicujus sequitur ejus positio, oportet illud esse semper. Tempus autem est hujusmodi; nam, si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quam esse (5); et similiter, si non semper sit futurum, oportet quod non esse ejus sit posterius ad esse ejus. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem, nisi tempus sit; nam numerus prioris et posterioris tempus est, et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinat. Oportet igitur tempus esse aeternum. Tempus autem est accidens, quod sine subjecto esse non potest; subjectum autem ejus non est Deus, qui est supra tempus, cum sit omnino immobilis, ut probatum est (l. 1, c. 13 et 15). Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam esse aeternam (1).

Amplius, Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat oportet quod eas ponat, sicut qui negat veritatem esse ponit veritatem esse, ponit enim suam negativam esse veram quam profert: et simile est de eo qui negat hoc principium: Contradictionem non esse simul veram (2); negans enim hoc (3) dicit negationem quam ponit esse veram, oppositam autem affirmationem falsam, et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cujus remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est, sequitur quod praedictae propositiones et omnes quae ex his sequuntur sint sempiternae. Hae autem propositiones non sunt Deus. Ergo aliquid oportet praeter Deum esse aeternum.

Hae igitur et hujusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum, quod creaturae fuerunt semper.

CAPUT XXXIV.

Rationes sumptae ex parte factionis.

Possunt autem sumi aliae rationes ex parte ipsius factionis, ad idem ostendendum.

Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia sunt praeter naturae intentionem; quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus: sicut enim judicium de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum, ita judicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum, ex nihilo nihil fieri. Oportet igitur esse verum. Si igitur aliquid est factum, oportet ex aliquo esse factum; quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio compleretur, cum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo omnia primo fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus, quia ipse non potest esse materia alicujus rei, ut probatum est (l. 1, c. 17). Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit aeternum, scilicet materia prima.

Amplius, Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mu-

(1) *Nisi per accidens*, supple *cesset durare*.
(2) *Cum*, supple *tempus*.
(3) *Nunc*, i. e. τὸ *nunc*.
(4) Supple *nunc*.
(5) *Est accipere prius non esse* ... i. e. accipiendum erit τὸ *non esse* temporis fuisse prius quam τὸ *esse* ipsius.

(1) Conclusio est: Necesse est aliquod subjectum temporis esse ab aeterno; et cum Deus non possit esse hoc subjectum, necesse est ad hoc aliquam substantiam creatam esse ab aeterno.
(2) *Contradictionem non esse simul veram*, i. e. propositionem contradictoriam non esse veram simul ac propositio cui contradicit.
(3) *Hoc*, i. e. hoc principium.

tatum; hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum vel mutationem accidere. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subjecto est; est enim actus mobilis. Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum (cum ad hoc terminetur motus), oportet ante quodlibet factum praeexistere aliquod subjectum mobile: et cum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subjectum non de novo incipiens, sed semper existens.

Adhuc, Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse; si enim possibile non erat ipsum esse, necesse erat non esse; et sic semper fuisset non ens, et nunquam esse incepisset. Sed quod est possibile esse, est subjectum potentia ens. Oportet igitur, ante quodlibet de novo incipiens, praeexistere subjectum potentia ens; et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum quod non inceperit esse de novo.

Item, Nulla substantia permanens est, dum fit; ad hoc enim fit ut sit: non enim fieret, si jam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subjectum; non enim factio, cum sit accidens, sine subjecto esse potest. Omne igitur quod fit habet aliquod subjectum praeexistens; et cum hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subjectum non esse factum, sed sempiternum; ex quo ulterius sequitur aliquid praeter Deum esse aeternum, cum ipse subjectum factionis aut motus esse non possit.

Hae igitur sunt rationes quibus aliqui, tamquam demonstrationibus inhaerentes, dicunt necessarium esse res creatas semper fuisse; in quo fidei catholicae contradicunt, quae ponit nihil praeter Deum semper fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum.

CAPUT XXXV.

Solutio rationum sumptarum ex parte Dei.

Oportet igitur ostendere praemissas rationes non ex necessitate concludere, et primo illas quae ex parte agentis sumuntur.

Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur, si effectus ejus de novo incipiunt esse, ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, inquantum demonstrat novitatem actionis; non enim potest esse quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia, ut supra ostensum est (l. 1, c. 45). Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit aeterna, ejus effectus sit aeternus, ut secunda ratio concludebat. Ostensum est enim supra (c. 23) quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est; sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere; effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur, secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio et quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus; non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit, sicut medicus ut tunc detur potus; unde, si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem ejus non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.

Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod ejus effectus aeternus ponatur, eo existente aeterno, ut tertia ratio concludebat. Posita enim causa sufficiente, ponitur ejus effectus: non autem effectus extraneus a causa; hoc enim esset ex insufficientia causae, ac si (1) calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult; si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea; voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc; unde oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est ut sit et quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturae est secundum quod ipsa est; unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi; et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

Ex his etiam patet quod divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate de eo existente, ut quarta ratio proponebat. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur; quia tunc incepit creatura esse, quando Deus ab aeterno disposuit.

Non est autem, ante totius creaturae inchoationem, diversitatem aliquam partium alicujus durationis accipere, ut in quinta ratione supponebatur. Nam nihil (2) mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quae est aeternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, cum Deus sit immobilis, ut ostensum est (l. 1, c. 15). Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praeexistente mensura, ad quae initium creaturarum similiter et dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti; quae quidem ratio requireretur, si aliqua duratio in partes divisibiles esset praeter totam creaturam productam, sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare (3) nunc et non prius in hoc consideranda, sed solum quare non semper, sicut per simile in loco apparet; particularia enim corpo-

(1) *Ac si*, i. e. sicut si.

(2) *Nihil*, i. e. τὸ *nihil*.

(3) *Quare*, supple *Deus in esse produxit.*

ra, sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur; et quia habent extra se tempus et locum a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco et in hoc tempore producuntur quam in alio. In toto autem caelo, extra quod non est locus et cum quo universalis locus omnium producitur,non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est; quam rationem quia quidam (1) considerandam putabant, deciderunt in errorem ut ponerent infinitum in corporibus; et similiter, in productione totius creaturae, extra quam non est tempus et cum qua tempus simul producitur, non est attendenda ratio quare nunc et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem, sed solum quare non semper vel quare post non esse vel cum aliquo principio.

Ad hoc autem inquirendum sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quae voluntate aguntur. Finis autem divinae voluntatis non potest esse nisi ejus bonitas: non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati: cum bonitas ejus sit aeterna et immutabilis ita quod ei nihil accrescere potest: nec etiam potest dici quod propter ejus meliorationem Deus agat; nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat ut acquirat civitatem; ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem, inquantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni; sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde, per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiternus.

Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut septima ratio procedere videbatur; sed convenientius ordinatur ad finem propter hoc quod est non semper fuisse (2). Omne enim agens producens effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem; sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci, sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur; excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt; ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia, praeter Ipsum, cum habent sui esse auctorem, et quod virtus ejus non obligatur ad hujusmodi effectus producendos sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt (3), aeternitatem creaturarum supponentes.

(1) *Quidam,* i. e. Pythagoras et Plato, teste Aristot. *Physic.* 3, text. comm. 25.

(2) *Propter hoc quod est non semper fuisse,* i. e. propter hoc quod iste effectus proprium habet τὸ non semper fuisse.

(3) *Quidam,* i. e. Aristot. et Averrhoes.

Sic igitur ex parte agentis nihil est quod aeternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAPUT XXXVI.

Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum.

Similiter etiam nec ex parte creaturae est aliquid quod nos ad ejus aeternitatem ponendam de necessitate inducat.

Necessitas enim essendi quae in creaturis invenitur, ex qua prima ratio sumitur, est necessitas ordinis, ut in praecedentibus (c. 30) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum, cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut ostensum est supra (c. 30 et 31); licet enim substantia caeli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, haec tamen necessitas non sequitur ejus substantiam (1). Unde, substantia ejus jam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit, non autem facit esse impossibile caelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius.

Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat secunda ratio, praesupponit substantiae productionem; unde, cum de productione substantiae caeli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Jam enim patet quod, absque mutatione Dei agentis, potest esse quod novum agat, non (2) sempiternum. Si autem possibile est ab eo aliquid agi de novo, patet quod et moveri; nam motus dispositionem voluntatis aeternae sequitur de motu non semper essendo (3).

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex qua quarta ratio procedebat, praesupponit naturalia agentia jam producta; unde locum non habet haec ratio nisi in rebus naturalibus jam in esse productis, non autem cum de rerum productione agitur. — Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur.

Ratio etiam quinta, ex tempore inducta, aeternitatem motus magis supponit quam probat. Cum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus secundum Aristotelis doctrinam (Physic. 4, text. comm. 99), patet quod ideo idem instans est principium futuri et finis praeteriti, quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans hujusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum esse non sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius praeteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod *nunc* principium et non finis, propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans et non fluens; quia etiam in motu aliquo

(1) *Non sequitur ejus substantiam,* i. e. haec necessitas non inhaeret ejus substantiae, seu non ex ea oritur.

(2) *Non sempiternum,* i. e. possibile est quod novum agat et quod non agat sempiternum.

(3) *Nam motus...* Sensus est: Motus sequitur dispositionem voluntatis aeternae, volentis motum non semper fuisse.

particulari, qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis, aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

Quod autem prius ponitur non esse temporis quam ejus esse, si tempus incepit, non cogit nos dicere quod, si ponitur tempus esse, ponatur non esse, ut sexta ratio concludebat. Nam prius, quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione; cum enim dicimus: Tempus habet esse post non esse, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* signatum; sicut cum dicimus quod supra caelum nihil est, non intelligimus quod aliquis locus sit extra caelum, qui possit dici supra respectu caeli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere, ratione cujus, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in tertio Physicorum libro (text. comm. 60) ita nec tempus in aeternum.

Veritas autem propositionum, quam oportet concedere etiam propositiones negantem , ex qua (1) septima ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est praedicati ad subjectum; unde non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut ostensum est (l. 1, c. 54).

Patet igitur quod rationes ex creaturis inductae non cogunt ad mundi aeternitatem ponendam.

CAPUT XXXVII.

Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum.

Restat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri, ex qua prima ratio procedebat, veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit; unde, principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rem considerantes posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum et hujusmodi, dicentes per consequens fieri (2) nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio particularis entis; quod quidem fit inquantum est ens hoc, ut homo vel ignis, non autem inquantum est ens universaliter, ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur. Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem, ut ex rationibus hoc ostendentibus supra positis patet (c. 15 et 16). In hac autem processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praejacente; non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia, ex nihilo nihil fieri: vel si qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, cum nomen factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente, intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (c. 17); propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet hujusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum (1); qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu. Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus facta ea quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

Ex quo patet quod nec secunda ratio de necessitate concludit, quae ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse; ratione cujus aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quae invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest; nam quod nullo modo est non se habet aliquo modo, ut possit concludi quod, quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quam prius.

Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam praecedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quae, per motum, essendi principium sumunt, eo quod motus est actus existentis in potentia. Possibile autem fuit ens creatum esse antequam esset, per potentiam agentis per quam et esse incepit, vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur; quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur, ut patet per Philosophum (Metaphys. 5, text. comm. 17); hoc enim praedicatum, quod est esse, non repugnat huic subjecto, quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro (2); et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente. In his autem quae per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam; in quibus Philosophus (Metaphys. 7, text. comm. 22) hac utitur ratione.

Patet igitur etiam ex hoc, quod nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est causa esse rei, in his quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur; in his autem quae non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse.

Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse; quod fides catholica ponit: *In principio creavit Deus caelum et terram* (Gen. 1, 1). Et de Deo dicitur: *Antequam quidquam faceret a principio, etc.* (Proverb. 8, 22).

(1) *Ex qua,* supple *veritate propositionum.*

(2) *Fieri,* i. e. τὸ *fieri.*

(1) *Philosophum primum,* i. e. Metaphysicum.

(2) *Commensurabile repugnat diametro,* supple: Si haec diametros conferatur ad circumferentiam, cum diametros et circumferentia nullam habeant mensuram communem.

CAPUT XXXVIII.

Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse aeternum, et solutiones earum.

Sunt autem quaedam rationes a quibusdam inductae ad probandum mundum non semper fuisse sumptae ex his:

Deum enim esse omnium rerum causam demonstratum est. Causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fiunt.

Item, Cum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente; et sic relinquitur quod sit factum ex nihilo, et per consequens quod habeat esse post non esse.

Adhuc, Quia infinita non est transire (1). Si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod praeteritum est pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.

Praeterea, Sequitur (2) quod infinito fiat additio, cum ad dies vel circulationes praeteritas quotidie de novo addatur.

Amplius, Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper; quod oportet dicere, mundo semper existente; nam filii causa est pater, et hujus alius, et sic in infinitum.

Rursus, Sequitur quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales.

Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina; et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate praecedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quae agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit; in his autem quae in instanti agunt, hoc non est necesse; sicut simul, dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium.

Quod etiam secundo dicitur non est efficax. Ei enim quod est *Ex aliquo aliquid fieri* contradictorium oportet dare, si hoc non detur (3), quod contradictorium est *non ex aliquo fieri*; non autem hoc est *ex nihilo fieri*, nisi sub sensu primi (4); ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

(1) *Quia infinita non est transire*, i. e. Ratio inducta ad probandum mundum non semper fuisse est quia non est possibile transire infinita.

(2) *Sequitur...* Hic et in duobus sequentibus argumentis, supple: Si ponatur mundum semper fuisse.

(3) Sensus est: Si non datur haec propositio: *Aliquid fieri ex aliquo*, oportet dare contradictoriam propositionem.

(4) *Nisi sub sensu primi*, i. e. nisi haec locutio *ex nihilo* intelligatur sub sensu primae locutionis *non ex aliquo*. — Ratio enim cui nunc respondet S. Thomas locutionem *ex nihilo* alio sensu usurpaverat, scilicet ut *ex non esse*; ex quo locutionis usu concludi poterat quod res creata haberet *esse* post *non esse*, et sic necessario non posset esse aeterna. Sed cum a S. Thoma demonstretur hunc sensum *non ex aliquo* cum vero contradictorio convenire, sic concludi non potest. Cum enim locutio *ex nihilo* significet *non ex aliquo*, nullum est inconveniens quod res creata, i. e. facta *non ex aliquo*, non facta sit ab aeterno; nihilum enim eam non potest praecedere *prioritate durationis*, sed tantum *prioritate naturae*.

Quod etiam tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum (1), etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium (2) transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul (consideratis), si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post; nam praesens est terminus praeteriti.

Quod etiam quinto objicitur non cogit, quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos (Metaphys. 2, text. comm. 5), in causis simul agentibus; quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus; et hujusmodi sunt causae per se infinitae, quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis; accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius; non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem, quod sit motus a manu; movet enim inquantum est motus.

Quod autem de animabus objicitur difficilius est; sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus, quidam vero, quod ex animabus non manet nisi intellectus separatus, vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis, secundum alios; quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eaedem animae, post aliqua saecula, in corpora revertuntur; quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum (3), ex fine divinae voluntatis, ut supra (c. 35) tactum est. Finis enim divinae voluntatis, in rerum productione, est ejus bonitas, inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res aliae praeter Ipsum non semper fuerunt; ex hoc enim manifeste apparet quod res aliae praeter Ipsum ab Ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae, et quod virtus sua est infinita in agendo; hoc enim convenientissimum fuit divinae bonitati ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum; quorum quidam posuerunt mundum aeternum, quidam materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore et lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Deum aeternum; quod fidei catholicae repugnat.

(1) *Infinitum*, i. e. infiniti dies vel circulationes solis praeteritae.

(2) *Quaelibet circulatio praecedentium*, i. e. quaelibet circulationum praecedentium.

(3) *Ad hoc ostendendum*, scilicet mundum non esse aeternum.

CAPUT XXXIX.

Quod distinctio rerum non est a casu.

Expeditis autem his quae ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quae sunt consideranda in rerum distinctione; in quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere (1); quae enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (c. 30) quasdam res creatas esse, in quarum natura non est possibilitas ad non esse, sicut sunt substantiae immateriales et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam distinctae ad invicem. Earum igitur distinctio non est a casu.

Amplius, Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere, — principium autem hujusmodi possibilitatis est materia, non autem forma quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea autem quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea quorum distinctio est a materia; specierum autem distinctio est a forma, singularium autem ejusdem speciei a materia; — distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu; sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

Adhuc, Cum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus, quae ex materia generantur. Ostensum est autem supra (c. 16) quod prima rerum productio in esse non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit, cum multa inveniantur in rebus creatis quae neque ex invicem generantur neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

Item, Causa per se, prior est ea quae est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum praecedit naturaliter motum et operationes rerum; determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum; motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis, cum inveniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata, et non a casu, qui est a causa per accidens indeterminata..

Amplius, Cujuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex praemissis (c. 23) patet: nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione, cum sua virtus infinita sit, ut supra ostensum est (l. 1, c. 43). Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita; non est igitur a casu; casu enim dicimus esse quae praeter intentionem sunt agentis. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium ejus. Non est igitur distinctio rerum a casu.

Adhuc, Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest; per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi; non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur ut patet; cum primo dicatur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, Gen. 1, 1, subjungit: *Divisit lucem a tenebris*, Gen. 1, 4, et sic de aliis, ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi; unde subditur: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen. 1, 31.

Per hoc autem excluditur opinio antiquorum naturalium ponentium causam materialem solam et unam, ex qua omnia fiebant, raritate et densitate; hoc enim necesse est dicere distinctionem rerum, quas in universo videmus, non ex alicujus ordinantis intentione provenisse, sed ex materiae fortuito motu.

Similiter etiam excluditur opinio Democriti et Leucippi, ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora ejusdem naturae, sed differentia figuris, positione et ordine; ex quorum concursu (quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent) ponebant esse diversitatem in rebus, propter praedictas tres atomorum differentias, scilicet figurae, ordinis et positionis; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam; quod ex praemissis patet esse falsum.

CAPUT XL.

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum.

Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum distinctio non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc, ut in paucioribus (1), contingens necesse est esse. Hujusmodi autem est quod casualiter evenit, et praecipue sublata intentione agentis. Ostensum est autem (c. 39) quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Adhuc, Ea quae sunt ex intentione agentis non sunt propter materiam sicut propter primam causam; causa enim agens prior est in causando quam materia, quia materia non fit actu causa, nisi secundum quod est mota ab agente. Unde si aliquis effectus consequitur dispositionem materiae et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex prima causa; et propter hoc videmus quod ea quae reducuntur in materiam sicut in primam causam, sunt praeter intentionem agentis, sicut monstra et

(1) *Possibilibus aliter se habere*, i. e. in eis quae possunt se habere aliter quam sunt.

(1) *In paucioribus.* Haec locutio opponitur locutioni saepe usurpatae *in pluribus*, et idem valet ac: *In rebus quae sunt raro et a casu.*

alia peccata naturae; forma autem est ex intentione agentis, quod ex hoc patet: Agens agit sibi simile secundum formam: et si aliquando deficiat, hoc est a casu, propter materiam. Formae igitur non sequuntur dispositionem materiae sicut primam causam, sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Amplius, Distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quae ex materia praeexistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex praeexistente materia fieri, sicut patet de corporibus caelestibus quae non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiae.

Item, Quaecumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suae distinctionis; unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas; constat autem quod materia quaelibet habet esse ab alio, per hoc quod supra ostensum est (c. 15) omne quod qualitercumque est a Deo esse. Ergo *aliud* est causa distinctionis materiis; non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiae.

Adhuc, Cum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso; similiter est de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agentem, ut ex supradictis (c. 23) patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia, cum sit perfectio et actus ejus. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit ut sint tales formae. Non igitur distinctio specierum in rebus, quae est secundum formam, est propter materiam; sed magis materiae sunt creatae diversae, ut diversis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagorae ponentis infinita principia materialia a principio quidem commixta in uno confuso, quae postmodum intellectus separando constituit; et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia, ad distinctionem rerum causandam.

CAPUT XLI.

Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium.

Ex praemissis autem ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas aut contrarietas agentium.

Si enim diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod hujusmodi ordinis sit aliqua causa una; nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum; et sic illius ordinis est una causa et una distinctio rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens; distinctio igitur rerum erit casualis; cujus contrarium supra (c. 39) est ostensum.

Item, A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens; diversa autem, inquantum hujusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctae inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter, cum ut in pluribus unum ab alio moveatur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

Amplius, Quaecumque habent causam suae distinctionis non possunt esse prima causa distinctionis rerum; sed, si plura entia ex aequo accipiantur, necesse est quod habeant causam suae distinctionis, habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (c. 15) ostensum est: Idem autem est causa essendi alicui et distinctionis ejus ab aliis, sicut (c. 40) ostensum est. Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

Item, Si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur (quod et plures ponunt) de contrarietate boni et mali; ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala a malo. Bonum autem et malum sunt in omnibus generibus; non autem potest esse unum primum principium omnium malorum; cum enim ea quae sunt per aliud, reducantur ad ea quae sunt per se, oportebit principium activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale quod per essentiam suam tale est. Ejus igitur essentia erit mala. Hoc autem est impossibile; omne enim quod est, inquantum est ens necesse est esse bonum; esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est quia contrapugnat unumquodque suae corruptioni; bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum et aliud malum.

Adhuc, Omne agens agit inquantum est actu; inquantum vero est actu est unumquodque perfectum; perfectum vero omne inquantum hujusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, inquantum hujusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis bono et malo.

Amplius, Si omne ens, inquantum hujusmodi, bonum est, malum igitur, inquantum est malum, est non ens. Non entis autem, inquantum hujusmodi, non est ponere causam agentem, cum omne agens agat inquantum est ens actu; agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, inquantum est hujusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam quae per se sit causa omnium malorum.

Adhuc, Quod educitur praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens, sicut cum quis invenit thesaurum, fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi praeter intentionem agentis, cum omne agens aliquod bonum intendat; bonum enim est quod omnia appetunt. Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

Item, Contrariorum agentium sunt contrariae

actiones. Eorum igitur quae per unam actionem producuntur non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur; eadem enim actione aqua corrumpitur et aer generatur. Non sunt igitur, propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

Amplius, Quod omnino non est, nec bonum nec malum est; quod autem est, inquantum est bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid, in quantum est non ens; hoc autem est ens privatum. Malum igitur, inquantum hujusmodi, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit inquantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse (1) habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens impediatur. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum et per se malorum principium; sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cujus affectibus consequitur malum per accidens.

Hinc est quod dicitur: *Ego Dominus, et non est alter* Deus, *formans lucem et creans tenebras*; *faciens pacem, et creans malum*; *ego Dominus faciens omnia haec*, Isai. 45, 6, 7. Et: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt*, Eccli. 11, 14. Et: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors*; *sic et contra virum justum est peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum*, Eccli. 33, 15.

Dicitur autem Deus facere mala vel creare, inquantum creat ea quae secundum se bona sunt et tamen aliis sunt nociva; sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturae sit, tamen ovi est malus; et similiter ignis aquae, inquantum est hujusmodi corruptivus; et per similem modum est causa malorum in omnibus quae poenae dicuntur; unde dicitur: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit*? Amos, 3, 6. — Et hoc est quod Gregorius dicit: *Neque enim mala, quae nulla sua natura subsistunt, a Domino creantur; sed creare se mala Dominus indicat, cum res bene conditas nobis male agentibus in flagellum format* (2).

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria; qui error primo incepit ab Empedocle; posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam et litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis; ex quo videtur, ut Aristoteles dicit (Metaphys. 1, c. 4), haec duo, bonum et malum, prima principia contraria posuisse. Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum; sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum; ponebat enim haec duo esse genera sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philosophum (Metaphys. 1, c. 5). Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores philosophos sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines doctrinae christianae adjungere praesumpserunt; quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionitae sunt dicti, qui sub nomine christiano haeresim condidit opinatus duo sibi diversa (3) principia; quem secuti sunt Cerdoniani, et postmodum Manichaei qui hunc errorem maxime diffuderunt.

(1) *Esse habens formam*, i. e. esse ens habens formam.
(2) *Moral.* l. 3, c. 9, in cap. 2 B. Job.
(3) *Sibi diversa*; i. e. inter se opposita.

CAPUT XLII.

Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum qui est substantia primo creata; quae, quia simplicitati propriae causae adaequari non potest, cum non sit actus purus, sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea ideo pluralitas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas causarum constituitur, ex quibus universum consistit.

Haec igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulis causas determinatas effectibus; totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quae ex concursu diversarum causarum proveniunt, et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

Amplius, Id quod est optimum in rebus creatis reducitur, ut in primam causam, in id quod est optimum in causis. Oportet igitur effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi, sicut in propriam causam, reducere in Deum, quem supra (l. 1, c. 41) ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primae causae.

Adhuc, Absurdum videtur id quod est optimum in rebus reducere, sicut in causam, in rerum defectum. Optimum autem in rebus creatis est distinctio et ordo ipsarum, ut ostensum est (c. 39). Inconveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundae causae deficiunt a simplicitate causae primae.

Item, In omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet quod fines causarum secundarum sint propter finem causae primae, sicut finis militaris et equestris et frenifactivae est propter finem civilis (1). Processus autem entium a primo ente, est per actionem ordinatam ad finem, cum sit per intellectum, ut ostensum est (c. 23); intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur, in productione rerum, sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causae primae, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hic autem est ordo partium universi et distinctio, qui est quasi ultima forma. Non est igitur distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum; sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

Adhuc, Si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi

(1) *Civilis*, i. e. rei civilis seu rei publicae.

ultima forma et optimum in universo; oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causae primae; in rebus enim quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis producitur provenit a forma simili quae est in intellectu, sicut domus quae est in materia a domo quae est in intellectu. Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente, nisi sint ibi formae distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur, in intellectu divino, formae distinctarum rerum diversarum et ordinatarum. Nec hoc simplicitati ejus repugnat; ut supra ostensum est (l. 1, c. 51 et seq.). Si igitur ex formis quae sunt in intellectu proveniant res extra animam in his quae per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam quidam in praedictam positionem inciderunt.

Item, Actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens et a casu. Deus autem agens est per intellectum, ut ostensum est (c. 23). Non potest igitur ejus actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum, ex hoc quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur multa causare statim absque medio.

Amplius, Sicut supra (c. 22) ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum; et hoc ex ejus simplicitate provenit, quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita et ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum non oportet, nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab ejus simplicitate deficientibus.

Praeterea, Ostensum est supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quae non possunt procedere in esse nisi per creationem, sicut omnia quae non sunt composita ex materia et forma contrarietati subjecta; hujusmodi enim ingenerabilia oportet esse, cum omnis generatio sit ex contrario et ex materia; talia autem sunt omnes intellectuales substantiae, et omnia corpora caelestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia hujusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

Hinc est quod dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram* (Gen. 1, 1). Et: *Tu forsitan cum eo fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fusi sunt?* (Job, 37, 18).

Excluditur autem ex praedictis opinio Avicennae, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia et actus; quae, in quantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam: in quantum vero intelligit se secundum quod est in actu producit animam orbis; in quantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi: et inde procedens, diversitatem rerum instituit per causas secundas.

Excluditur etiam opinio quorumdam antiquorum haereticorum, qui dicebant non Deum creasse mundum sed Angelos (1): cujus erroris dicitur primo fuisse Simon magus inventor.

CAPUT XLIII.

Quod distinctio rerum non est per Angelum inducentem in materiam diversas formas.

Sunt autem quidam moderni haeretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum per diversas formas fuisse distinctam: cujus opinionis falsitas manifeste apparet.

Non enim caelestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata; omne enim quod fit ex materia praeexistente oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia, prius a Deo creata, Angelus aliquis caelestia corpora formaverit.

Amplius, Caelestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi in prima; non enim caelum est ex elementis compositum, nec naturae elementaris; quod ejus motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus (2). Materia autem prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata, cum non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia, prius creata a Deo, aliquis Angelus omnia visibilia corpora formaverit.

Adhuc, Omne quod fit, ad hoc fit ut sit; est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito; materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus. Unde restat quod compositum proprie fit; ejus igitur solius est proprie fieri, non materiae, praeter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

Item, Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum; omnis enim motus ad formam, est ex forma determinata ad formam determinatam; et sic, quia materia non potest esse absque omni forma, praesupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum; cum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiae, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum; sed (est) ab eo qui est creator totius compositi.

Adhuc, Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum, cum sit actus magis

(1) *Sed Angelos*, supple *creasse mundum.*

(2) *Caelestia corpora*.. Hae sunt physicae apud veteres doctrinae, quae, quamvis hodie improbabiles videantur, non aliqua tunc temporis excusatione et connexione carebant. Nam ex eo quod corpora caelestia non apparent mutabilia, ut plantae et caetera in terris corpora, deducebant antiqui philosophi « caelum ex elementis compositum non esse, nec naturae elementaris » ; quia quae vocabant elementa in terra motui et mutationi obnoxia sunt; iisque videbatur confirmata haec hypothesis ipso caelestium corporum motu, quem, cum circularis apud eos haberetur, « a motibus omnium elementorum diversum » natura esse arbitrabantur.

imperfecti, ut probat Philosophus (Physic. 8, text. comm. 57). Posteriora autem in entibus naturali ordine, causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum, est motus caelestis. Motus igitur omnis ad formam fit, mediante motu caelesti; ea igitur quae non possunt fieri, mediante motu caelesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum, qualem oportet esse agentem qui non potest nisi inducere formam in materia, ut ostensum est (c. 20 et 21). Per motum autem caelestem non possunt produci multae formae sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis suppositis, sicut animalia quaedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine praeexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

Item, Sicut dicitur in tertio Physicorum (text. comm. 48), idem est motus localis partis et totius, ut totius terrae et unius glebae; ita mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur acquirentes formas in actu a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus; cum oporteat generans esse simile generato ut probat Philosophus (Metaphys. 1, text. comm. 21-28). Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cujusmodi est Angelus; sed oportet quod hoc fiat, vel mediante agente corporeo, vel creante qui agit sine motu.

Adhuc, Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae ut proprius effectus. Esse autem est per formam et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primae causae attribuenda.

Amplius, Cum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur (1); sicut domus in materia (2) ab arte, quae est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo, qui est actus purus, inquantum habet formas per quas fiunt in actu; et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum.

Et inde est, quod, ad excludendum istum errorem, Moyses Gen. 1, postquam dixerat Deum in principio caelum et terram creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit, et Apostolus dicit quod *in Ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia*, Coloss. 1, 16.

CAPUT XLIV.

Quod rerum distinctio non processit ex meritorum vel demeritorum diversitate.

Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum, ut posuit Origenes in libro Περὶ Ἀρχῶν. Volens enim resistere antiquorum haereticorum objectionibus et erroribus — qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita praecessisse videntur; scilicet quod corpora quaedam sunt lucida, quaedam obscura: quidam homines ex barbaris, quidam ex christianis nascuntur — coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam, ex diversitate meritorum, secundum Dei justitiam, processisse. Dicit enim quod Deus, ex sola sua bonitate, primo omnes creaturas aequales produxit et omnes spirituales et rationales, quae per liberum arbitrium diversimode sunt motae, quaedam adhaerentes Deo plus vel minus, quaedam ab eo recedentes magis vel minus; et secundum hoc, diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina justitia sunt subsecuti, ut quidam essent Angeli secundum diversos ordines, quidam animae humanae etiam secundum diversos status, quidam etiam daemones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiae adjungerentur, et diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

Haec autem opinio esse falsa manifeste convincitur.

Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum; in omnibus enim perfectio totius praeeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum provenit non ex diversitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis.

Adhuc, Si omnes creaturae rationales a principio fuerunt aequales creatae, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum praedictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est casualis; quod est impossibile, ut supra (c. 39) ostensum est.

Amplius, Quod est alicui naturale non acquiritur ab eo per voluntatem; motus enim voluntatis sive liberi arbitrii praesupponit existentiam volentis, ad quam ejus naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile; cum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequitur quod omnes substantiae rationales creatae sint unius speciei, scilicet Angeli, daemones, et animae humanae, et animae caelestium corporum quae Origenes animata ponebat. Et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat; non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus, et anima solis; nisi forte fingamus Angelos et caelestia corpora habere carnes et ossa et alias hujusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere; quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritorum, quae sunt secundum motus liberi arbitrii.

(1) *Ab illo acquirit*... Ordo verborum est: Effectus acquirit formam ab illo (agente) cui similatur per formam acquisitam.

(2) *Domus in materia*, i. e. quae exsistit materialiter.

Adhuc, Si ea quae sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii, animam autem rationalem tali corpori uniri (1) acquiritur ei propter praecedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii, sequetur quod conjunctio hujus animae ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem et sol, secundum Origenem, et astra sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia hujusmodi, quae sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia (2).

Item, Si huic substantiae rationali non convenit inquantum est talis substantia, huic corpori uniri, sed magis inquantum est, sic materiam huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quae per accidens uniuntur, non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se; non enim est aliqua species homo albus vel homo vestitus. Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species, nec sol, nec luna, nec aliquid hujusmodi.

Amplius, Ea quae ad merita consequuntur possunt in melius vel in pejus mutari. Merita autem et demerita possunt augeri vel minui, et praecipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cujuslibet creaturae semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter praecedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum conjungi alteri corpori; et non solum quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; quod est (secundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem, et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatae materiae et determinata mobilia; et secundum fidem haereticum (3), quae animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat quod deponit.

Praeterea, Cum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a principio creaturae rationales in quadam multitudine constitutae, oportuit in eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera; et si hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

Item, Omnis distinctio aut est secundum divisionem quantitatis, quae in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum Origenem, esse non potuit; aut secundum divisionem formalem, quae sine gradus diversitate esse non potest, cum talis divisio reducatur ad privationem et formam; et sic oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior, unde, secundum Philosophum, species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multae substantiae rationales creatae, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

Item, Si creaturae rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui, quia, et sine diversitate corporum, poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturae rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Major est autem distantia corporalis creaturae ad spiritualem quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis praecedentibus, non oportuit merita diversa praecedere ad hoc quod in diversis gradibus creaturae rationales instituerentur.

Adhuc, Si diversitas creaturae corporalis respondet diversitati creaturae rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum responderet uniformitas naturae corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata, etiam si diversa merita rationalis creaturae non praecessissent, sed (1) uniformis; fuisset igitur creata materia prima, quae est omnibus corporibus communis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formae in potentia. Remansisset igitur imperfecta sola una ejus forma reducta in actum, quod non est divinae conveniens bonitati.

Item, Si diversitas corporalis creaturae sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturae, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo sit quia tantum una rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adjungi. Hoc autem fuit a casu quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturae.

Praeterea, Cum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum (descendit autem a sua sublimitate, in qua invisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur), videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adjuncta propter peccatum; quod videtur propinquum errori Manichaeorum, ponentium haec visibilia ex malo principio processisse.

Huic etiam opinioni auctoritas sacrae Scripturae manifeste contradicit, quia, in singulis operibus visibilium creaturarum, tali modo loquendi utitur Moyses: *Vidit Deus quod esset bonum*, Gen. 1, passim; et postmodum de cunctis simul subjungit: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen. 1, 31. Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturae corporales et visibiles ideo sunt factae quia bonum est eas esse, quod est consonum divinae bonitati, et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendisse quod, cum aliquid non ex debito sed liberaliter damus, non est contra justitiam si inaequalia damus, nulla diversitate meritorum pensata, cum retributio merentibus debeatur; Deus autem, ut supra ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit; unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non praesupponit. Item, cum bonum totius sit melius quam bonum singularium partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem; non enim aedificator fundamento tribuit eam (2) bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruino-

(1) *Animam autem... uniri*, i. e. τὸ animam uniri cum tali corpore.
(2) *Sunt innaturalia*. — Adverte hanc conclusionem esse per absurdum.
(3) Supple *apparet esse*.

(1) *Sed*, supple *creata fuisset*.
(2) *Eam*, i. e. eamdem.

sam; factor igitur omnium Deus non faceret totum universum suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales, quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

CAPUT XLV.

Quae sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem.

Ostendi autem ex praedictis potest quae sit vere prima distinctionis rerum causa.

Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere (1) potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est; patet enim quod quanto aliquid est calidius tanto facit magis calidum, et quanto est aliquis melior artifex tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae, quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest; non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

Amplius, Sicut ea quae fiunt ex materia, sunt in potentia materiae passiva, ita quae fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiae perfecte reduceretur in actum, si ex materia fieret unum tantum eorum ad quae materia est in potentia. Ergo si aliquis agens cujus potentia est ad plures effectus faceret unum illorum tantum, potentia ejus non ita complete reduceretur in actum sicut cum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo, si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

Adhuc, Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad ejus similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solum bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset; sicut similius est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturae agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas et inaequalitas; quia agens est aliud a patiente et honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

Item, Plura bona uno bono finito sunt meliora; habent enim hoc et ad haec amplius (2). Omnis autem creaturae bonitas finita est: est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum, si sunt plures quam si esset unus tantum gradus rerum (1). Summo autem Bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

Adhuc, Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens, non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species, et per consequens diversi gradus in rebus.

Item, Omne quod agit per intellectum, repraesentat speciem sui intellectus in re facta; sic enim agens sibi per artem facit simile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturae, ut supra (c. 23) ostensum est. Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per Ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut probatum est (l. 1, c. 55 et praec.), perfectius seipsum repraesentat si plures universorum graduum creaturas producat, quam si unum tantum produxisset.

Amplius, Operi a summo Bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset. Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis, non a casu, non propter materiae diversitatem, non propter interventum aliquarum causarum vel meritorum, sed ex propria Dei intentione, perfectionem creaturae dare volentis qualem possibile erat eam habere.

Hinc est quod dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen. 1, 31, cum de singulis dixisset *quod sunt bona*; quia singula quidem sunt in suis naturis bona, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi qui est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

CAPUT XLVI.

Quod oportuit ad perfectionem universi, esse aliquas naturas intellectuales.

Hac igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi quantum ad fidei veritatem pertinet; quod erat tertium a nobis propositorum. Et ostendemus primo quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutae.

Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet

(1) *Capere*, supple *eam similitudinem*.
(2) *Et ad haec amplius*, intellige *et aliquid amplius*.

(1) Ordo verborum est: Perfectius est igitur universum creaturarum, si sunt plures gradus rerum, quam si esset unus tantum.

creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae, inquantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quamdam perfectionem habent; sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causae agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra (c. 23 et 24) ostensum est, necesse fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquae creaturae essent intelligentes.

Amplius, Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem, quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

Adhuc, Ad hoc quod perfecte divinae bonitatis repraesentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra (c. 45) ostensum est, non solum quod res bonae fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo, quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem motus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquae creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra (c. 23) quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

Amplius, Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus qui praeexistit in agente, agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu, quandoque secundum eumdem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eumdem essendi habet modum cum forma ignis generantis, quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo, quae est extra animam. Patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cujuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturae ad Deum, sed etiam primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam est forma intelligibilis in ipso; est enim agens per intellectum, ut supra (c. 23) ostensum est. Oportet igitur, ad summam perfectionem universi, esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur; et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Item, Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (l. 1, c. 87) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem; alio modo secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

Adhuc, In omnibus decenter ordinatis, habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem (l. 1, c. 25, 51 et 54), quod Deus in se omnes creaturas comprehendit, et hoc repraesentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum; semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis, cum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem; nam quod intelligitur est in intelligente, et ejus intellectuali operatione comprehenditur.

CAPUT XLVII.

Quod substantiae intellectuales sint volentes.

Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes.

Inest enim omnibus appetitus boni, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt (Ethic. 1, c. 1). Hujusmodi autem appetitus, in his quidem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum; in his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem; in his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Adhuc, id quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, tamquam in prius; unde et secundum Philosophum (Physic. 8, text. comm. 35 et infra), mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa. In syllogismis etiam, conclusiones, quae sunt notae ex aliis, reducuntur in prima principia quae sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturae, sicut inanimata, plantae et animalia bruta; non enim est in eis agere et non agere. Oportet ergo quod fiat reductio ad alia prima quae seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiae intellectuales, ut supra (c. 46) ostensum est. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus utpote in ipsa existens, agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Amplius, Principium cujuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, cum omne agens agat inquantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis con-

sequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma (1) quae sit ab eo qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae; sed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam naturalem unumquodque habeat esse in sua natura: nihil autem potest sibi esse causa essendi; et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa: non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam (2). In animalibus etiam brutis, formae sensatae, vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus quae in sensum agunt et dijudicatae per naturalem aestimationem, unde licet quodammodo dicantur movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura: inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; inquantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum et judicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveantur, unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis quam artifex concipit et excogitat et per quam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum ut habentes suae operationis dominium; habent igitur voluntatem.

Item, Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile; nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit (de Anima, 3, text. comm. 10) quod *est quo est omnia fieri*. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat; unde et Philosophus dicit (Ethic. 3, c. 5) quod est possibilium et impossibilium. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem.

CAPUT XLVIII.

Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii.

Ex hoc autem apparet quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando.

Quod enim arbitrio agant, manifestum est ex eo quod per cognitionem intellectivam judicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (c. 47). Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.

Item, Liberum est quod sui causa est: quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibiipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent, et haec sola judicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est judicare. Horum igitur haec sola libere judicant, quaecumque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans, seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur; oportet enim, si se ad judicandum agit, quod suum judicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo, liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi judicii, inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque liberae actionis sunt nec motus; intellectualia vero, non solum liberae actionis, sed etiam liberi judicii, quod est liberum arbitrium habere.

Adhuc, Forma apprehensa est principium movens, secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis; actio enim exterior, in moventibus seipsa, procedit ex judicio quo judicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam praedictam. Si igitur judicans ad judicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad judicandum; quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti judicatur. Illa igitur sola se ad judicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se, non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent: sola igitur ipsa sunt libera in judicando; quod est liberum arbitrium habere.

Amplius, A conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante particulari apprehensione; eo quod motus et actio erga particularia est. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

Praeterea, Judicii libertate carent aliqua, vel propter hoc quod nullum habent judicium, sicut quae cognitione carent, ut lapides et plantae; vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim aestimatione judicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc judicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quaecumque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia; intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune; unde cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni poterit voluntas inclinari

(1) *Forma*, puta speciem intelligibilem.
(2) *Sed generans quod dedit ei formam*, supple *movet id deorsum*.

in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod definitur *liberum de ratione judicium.*

CAPUT XLIX.

Quod substantia intellectualis non sit corpus.

Ex praemissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis: unde, et si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore (1). Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate et minora Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

Amplius, Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

Adhuc, Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem; forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt, nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur, nec aliter quam divisione quantitatis sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit (2) universalia, sed solum particularia; quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

Item, nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet. Non igitur intelliget nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum; intelligimus enim multa quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

Adhuc Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum aut infinitum; corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in tertio Physicorum (text. comm. 24 et infra) et primo Caeli (text. comm. 35 et infra) probatur; est (3) igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. Hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra (l. 1, c. 15) probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo; in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet enim individua, quae sunt potentia infinita. Non est igitur intellectus corpus.

Amplius, Impossibile est duo corpora se invicem continere, cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Intellectus igitur non est corpus.

Item, Nullius corporis actio reflectitur super agentem; ostensum est enim, in septimo Physicorum (text. comm. 1) et octavo (text. comm. 40 et infra), quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars ejus sit movens, alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

Adhuc, Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in quinto Physicorum (text. comm. 10 et infra) probatum est. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur; intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere; et sic in infinitum. Substantia igitur intellectus non est corpus.

Hinc est quod sacra Scriptura substantias intellectuales Spiritus nominat; per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud: *Spiritus est Deus*, Joan. 4, 24. Dicitur autem: *Est enim in illa* (scilicet divina sapientia) *spiritus intelligentiae*, Sap. 7, 22, qui capiat omnes Spiritus intelligibiles.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, de quibus Aristoteles (de Anima, 1, text. 20 et seq.) qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant; unde et animam credebant esse corpus, vel ignem, vel aerem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi; quam quidem opinionem in fidem christianam quidam (1) inducere conati sunt, dicentes animam esse corpus effigiatum sicut corpus exterius figuratum.

CAPUT L.

Quod substantiae intellectuales sunt immateriales.

Ex hoc autem apparet quod substantiae intellectuales sunt immateriales.

Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus; diversas enim formas materia nonnisi secundum diversas partes recipere potest; quae quidem diversitas partium in materia esse non potest, nisi secundum quod, per dimensiones in materia existentes, una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (c. 49) quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

Amplius, Sicut homo non est sine hoc homine (2), ita materia non est sine hac materia. Quid-

(1) Sensus est: Si aliquid totum, secundum suam totalitatem, continet aliud totum, quaeque pars prioris continet aliquam posterioris partem, scilicet major pars prioris continet majorem partem posterioris, et minor prioris, minorem posterioris.

(2) *Non ergo intellectus intelligit universalia*, scilicet: Non ergo intellectus *intelligeret* universalia, posito quod formae essent in eo individuatae; quod accideret si intellectus esset corpus.

(3) *Est* supple *substantia intelligens*..

(1) *Quidam*... Tertullianus, teste S. Augustino *de Haer.*, n. 86.

(2) *Sine hoc homine*, i. e. nisi individuatus.

quid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali; species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur; secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu; unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

Adhuc, Actio cujuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae nec tantum materiae sed compositi; ejus enim est agere cujus est esse; esse autem est compositi, per formam (1): unde et compositum per materiam et formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti; unde et compositum generans non generat formam sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

Item, Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus; sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem vel coloratum; si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma caloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturae qualis est quod intelligitur; et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis; quod patet esse inconveniens. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

Praeterea, Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

Item. Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae; unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae; sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu; ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens (2) perficitur et intelligit; impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in intellectu sicut in materia vel in re materiali; unde patet quod substantiae intelligentes immateriales sunt, sicut et incorporeae.

Hinc est quod Dionysius dicit: *Propter divinae bonitatis radios, substiterunt intellectuales omnes substantiae, quae, sicut incorporales et immateriales, omnes intelliguntur* (De Divin. Nomin. c. 4).

(1) *Compositi per formam*, i. e. Esse est compositi ex materia et forma, sed huic advenit per formam, quae dicitur principium essendi et operandi.

(2) *Quiescens*, i. e. quiescendo seu dum quiescit.

CAPUT LI.

Quod substantiae intellectuales non sunt formae materiales, sed subsistentes.

Per eadem ostenditur quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat.

Formae enim secundum se a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita (1) per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent hujusmodi formae, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae.

Adhuc, Formae quae per se non subsistunt non possunt per se agere; agunt autem composita per eas. Si igitur naturae intellectuales hujusmodi formae essent, sequeretur quod non intelligerent, sed composita ex eis et materia; et sic intellectus esset compositus ex materia et forma; quod est impossibile, ut ostensum est (c. 50).

Amplius, Si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu reciperetur in materia: hujusmodi enim formae quae habent esse in materia obligatum non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

Praeterea, Dicere quod intellectus sit forma non subsistens sed materiae immersa, idem est secundum rem ac si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma; differt autem solum secundum nomen; nam primo modo diceretur intellectus forma ipsa compositi, secundo vero modo diceretur intellectus ipsum compositum. Si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia et forma, falsum erit quod sit forma non subsistens, sed materialis.

CAPUT LII.

Quod in substantiis intellectualibus differt esse et quod est.

Non est autem opinandum, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae nec ex materia et forma compositae nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur.

Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adjungitur; quia, etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti, praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus nisi per accidens, inquantum est unum subjectum habens esse et id quod est praeter esse; sicut patet quod Socrati, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali: non enim est idem esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid

(1) *Sed composita per ipsas*, i. e. composita habent esse per formas.

quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem (l. 1, c. 22 et 42) quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter Ipsum potest esse suum esse; oportet igitur, in omni substantia quae est praeter Ipsum, aliud esse ipsam substantiam et aliud ejus esse.

Amplius, Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri; si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis; jam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eaedem differentiae quae sunt constitutivae specierum sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum; si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum quod non potest esse per se existens, nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.

Adhuc, Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum; esse enim quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens, praeter primum.

Item, Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens; quod enim dicitur de aliquo, non inquantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti; unde, si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis; quod est impossibile, ut supra (l. 1, c. 13) ostensum est. Illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum; nullum igitur ens causatum est suum esse.

Amplius, Substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud; alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.

Item, Cum omne agens agat inquantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior (1), in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius est quoque in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum; hoc enim propter illud actus est. His ergo positis, constat, ex supra (l. 1, c. 13 et 15, et l. 2, c. 21) ostensis, quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit Ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio et omnis motus terminatur; omnis enim forma et actus est in potentia, antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse, sicut soli competit quod sit primum agens.

Amplius, Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam; esse enim Dei est ejus substantia, ut supra (l. 1, c. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente, per participationem quamdam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis, praeter agens primum, sit ipsum esse.

Hinc est quod proprium nomen Dei ponitur esse QUI EST (*Exod.* 3, 14), quia ejus solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

CAPUT LIII.

Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia.

Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae.

In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata, inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse ejus, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. 52); ipsum autem esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum, sit compositio actus et potentiae.

Amplius, Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum ejus; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra (c. 15) quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente; et per hoc ipsae substantiae creatae sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem cui actus inest, potentia est; nam actus, inquantum hujusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata, est potentia et actus.

Item, Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum; per id enim quod participatur, fit participans actuale. Ostensum est autem supra (l. 1, c. 22 et l. 2, c. 52) quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

Praeterea, Assimilatio alicujus ad causam agentem fit per actum; agens enim agit sibi simile in quantum est actu. Assimilatio autem cujuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse, ut supra (c. 15, 52) ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata, sit compositio actus et potentiae.

(1) *Tempore potentia posterior*, i. e. posterior quam potentia in tempore.

CAPUT LIV.

Quod non est idem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse.

Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu.

Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantiae.

Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent (1) secundum ordinem;, comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse; deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut (c. 50 et 51) ostensum est (sed in eis ipsa forma est substantia subsistens), forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex *quod est* et *esse*, vel ex *quod est* et *quo est*. In substantiis autem compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse; quae etiam potest dici ex *quod est* et *esse*, vel ex *quod est* et *quo est*. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae; unde materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum, inquantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere, et perfici; quaecumque vero sunt propria materiae et formae, inquantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

CAPUT LV.

Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles.

Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.

(1) *Sed se habent*, supple *forma et esse*.

Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia; simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis, corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis; forma enim manente, oportet rem esse; per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earumdem; igitur nec corruptio. Ostensum est autem (c. 50) quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

Amplius, Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest, sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam; per se enim dicimus quod est secundum ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur ipsae quae non sunt formae possunt privari esse, secundum quod amittunt formam; sicut aes privatur rotunditate, secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae nunquam possunt privari esse; sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (c. 50) quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod ipsae esse desinant; sunt igitur incorruptibiles.

Adhuc, In omni corruptione, remoto actu manet potentia; non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est (c. 53), actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem; quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

Item, in omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse; si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse; manifestum est enim ex dictis (c. 54) quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse; proprium autem susceptivum alicujus actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo est in potentia ad oppositum (1); sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum, quod nullo modo est in potentia ad frigus; unde, nec in ipsis substantiis corporalibus est potentia ad non esse, in ipsa substantia completa, nisi ratione materiae; in substantiis autem intellectualibus non est materia; sed ipsae sunt substantiae completae simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse; sunt igitur incorruptibiles.

Praeterea, In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae sive primi subjecti est incorruptibile; unde etiam in substantiis corruptibilibus, materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum potentiae primae et subjecti

(1) *Ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo...* i. e. comparatur ut potentia ad actum illum *ita quod...* seu *ita ut...*

est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.

Amplius, Omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se vel per accidens. Substantiae autem intellectuales non possunt per se corrumpi; omnis enim corruptio est a contrario; agens enim, cum agat secundum quod est actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu; unde, si per hujusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem; nam contraria sunt quae mutuo se expellunt; et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit; cujus signum est quod in intellectu, ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria desinunt esse contraria; album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, imo magis se consequuntur: per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiae igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens; sic enim corrumpuntur accidentia et formae non subsistentes: ostensum est autem supra (c. 51) quod substantiae intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

Adhuc, Corruptio est mutatio quaedam, quam oportet esset terminum motus, ut in quinto Physicorum (text. comm. 7) est probatum; unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum est autem in naturalibus (Physic. 6, text. comm. 56) quod omne quod movetur est corpus; oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur, vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiae autem intellectuales non sunt corpora neque virtutes seu formae a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

Item, Omne quod corrumpitur corrumpitur per hoc quod aliquid patitur; nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quae ducat ad corruptionem: nam pati recipere quoddam est; quod autem recipitur a substantia intellectuali, oportet quod recipiatur in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter: quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem et non corrumpens eam; intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

Praeterea, Sicut sensibile est objectum sensus, ita intelligibile est objectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi per excellentiam sui objecti, sicut visus a valde fulgidis et auditus a sonis fortibus, et sic de aliis. Dico autem propria corruptione, quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subjecti; qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui, cum non sit actus corporis ullius quasi a corpore dependens, ut supra (c. 49) ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui objecti, quia qui intelligit valde intelligibilia non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

Amplius, Intelligibile est propria perfectio intellectus, unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui, inquantum hujusmodi; quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile; necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, inquantum hujusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio, unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

Adhuc, Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae: ex modo igitur perfectionis alicujus rei potest accipi modus substantiae ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens; perficitur enim, secundum intellectivam animam, scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus animae passionibus, ut patet per Philosophum (Physic. 7, text. comm. 20). Modus igitur substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

Praeterea, Impossibile est naturae desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secundum individuum; quod sic patet: naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione, sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium de quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem. Quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae naturalis appetitus in quibusdam dicitur, sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi; cujus signum est, quia et ea quae cognitione carent resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium; et ea quae cognitionem habent resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis. Illa igitur cognitione carentia, quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero; quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest, ut scilicet illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse, ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt; desiderant tamen esse speciei perpetuum absque cognitione, quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praeambula est et non subjacens cognitioni: illa autem quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intellectualibus. Omnes igitur substantiae intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum: ergo impossibile est quod esse deficiant.

Adhuc, Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque; eadem enim est potentia ad esse et non esse. Sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis; non enim sunt ex materia quae potuerit praefuisse, ut ostensum est (c. 30). Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile: tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra (c. 30) ostensum est; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est quod in Psalmo: *Laudate Dominum de caelis*, connumeratis Angelis et caelestibus corporibus, subjungitur: *Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi*, Psalm. 148, 6; per quod praedictorum perpetuitas designatur. — Dionysius etiam de Divinis Nomin., c. 4 dicit quod *propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales substantiae, et sunt, et vivunt, et habent vitam indeficientem, et imminorabilem ab universa corruptione et generatione, quod, morte mundae existentes, et elevatae ab instabili et fluxa variatione* (1).

CAPUT LVI.

Utrum substantia intellectualis possit uniri corpori et per quem modum.

Cum autem supra (c. 49 et 51) ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis.

Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, et quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales, ut supra (c. 50) ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

Adhuc, Quae miscentur, mixtione jam facta, non manent actu, sed virtute tantum; nam, si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti.

Tactus enim nonnisi corporum est; sunt enim tangentia quorum ultima sunt simul, vel puncta vel lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

Ex hoc autem relinquitur quod, neque contitinuatione neque compositione aut colligatione, ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit; omnia enim haec sine contactu fieri non possunt.

Est tamen quidam modus contactus, quo substantia intellectualis corpori uniri potest.

Corpora enim naturalia tangendo se alterant, et sic ad invicem uniuntur, non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formae, dum alterans formam suam imprimit in alteratum; et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, etiam oportet in omnibus (1) mutuum esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem, et passionem invenientur aliqua esse tangentia tantum et aliqua tacta tantum; corpora enim caelestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, in quantum ea alterant; non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur . Si igitur sint aliqua tangentia quae in quantitatis ultimis non tangant , dicentur nihilominus tangere, inquantum agunt ; secundum quem modum dicimus quod contristans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum; agunt enim substantiae intellectuales in corpora, et movent ea cum sint immateriales et magis in actu existentes. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis; unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus.

Primo, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere; nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis. quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, inquantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum et substantia intellectualis: Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis (2) ad tangendum.

Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur; sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur; hoc autem fit secundum quod est in potentia: potentia autem est secundum totum, et non secundum ultima totius; unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia, quia, in tactu quantitatis qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem virtutis qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et incedentem per ipsam absque impedimento. Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis.

(1) *Quod morte mundae existentes*... i. e. quia, quum mortis expertes sint, sunt etiam elevatae ab instabili et fluxa variatione.

(1) *In omnibus*, i. e. in omnibus quae possunt se tangere secundum ultima quantitatis.

(2) *Indivisibile aliquid quantitatis*. Substantia intellectualis, ad tangendum corpora, non eidem quoad quantitatem conditioni subjicitur quam substantia corporalis. In hac enim indivisibile, i. e. punctum, non potest tangere nisi indivisibile, i. e. punctum; dum substantia intellectualis, quae est indivisibilis et tangit per tactum virtutis, non ad id limitatur ut tangat punctum, sed potest etiam tangere quantitatem divisibilem corporis.

Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter; sunt enim unum in agendo et patiendo, quod non est esse unum simpliciter; sic enim dicitur esse unum quomodo et ens; esse autem agens non significat esse simpliciter; unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter. — Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione unum. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile (oportet enim illud esse compositum ex duobus), nec iterum quod sit continuum, quia partes continui quantae sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit fieri unum sicut quod est ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione unum, nisi sicut ex forma substantiali et materia: ex substantia enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio hominis et albi.

Hoc igitur inquirendum relinquitur utrum substantia intellectualis corporis alicujus forma substantialis esse possit (1).

Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile.

Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum; actus enim cujuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia vero intellectualis est substantia actu existens, ut ex praemissis apparet; similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

Adhuc, Forma et materia in eodem genere continentur; omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

Amplius, Omne illud cujus esse est in materia oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse ejus sit in materia corporali; non enim esse formae est praeter esse materiae. Sequitur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (c. 50) ostensum est (2).

Item, Impossibile est id cujus esse est in corpore esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a physicis (de Anima, 3, text. comm. 6 et 19) esse separatus a corpore, et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis; sic enim esse ejus esset in corpore.

Adhuc, Cujus esse est commune corpori, oportet et operationem communem esse; unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam ejus essentia, cum virtus principia essentiae consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse ejus sit sibi et corpori commune: ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter quod est secundum esse unum. Erit ergo et operatio substantiae intellectualis communis corpori, et virtus ejus virtus in corpore; quod ex praemissis patet esse impossibile.

(1) Circa hanc quaestionem S. Thomas, ut animadvertit Fr. de Sylvestris, quatuor principaliter facit: 1° ponit, in fine hujus capituli, objecta quaedam; 2° in capitulo sequenti opiniones aliorum narrat et solvit; 3° in cap. 68, determinat veritatem; 4.° in cap. 69, rationes in oppositum adductas solvit.

(2) *Ut supra ostensum est,* supple *quod sit.* — Haec conclusio est per absurdum.

CAPUT LVII.

Positio Platonis de unione animae intellectivae ad corpus.

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis.

Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Plato igitur (1) posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi; et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. 56) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim praedictum contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut (c. 56) ostensum est. Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento. Hoc autem esse impossibile ostenditur.

Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima secundum positionem praedictam (c. 56); anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex anima et corpore compositum.

Item, impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse sit operatio una; dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio. sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et hujusmodi; haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatae partis corporis; ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eumdem actum; nam motus est idem quod actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic

(1) *In Alcibiade* et in *Phaedone.*

igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporisque communes, ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest; quia, ut probat Philosophus (de Anima, 2 text. comm. 51), sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quod patitur est sensus; quod ex hoc patet quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur; quod impossibile est esse diversum, secundum esse, a patiente. Non est igitur anima sensibilis, secundum esse, diversa a corpore animato.

Praeterea, Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum; unde et duo praedicamenta ponuntur *facere* et *pati*. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens, et corpus ut patiens, alia erit operatio animae et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam; habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur destructo corpore, esse desinet; animae igitur sensitivae etiam irrationalium animalium erunt immortales: quod quidem improbabile videtur, tamen a Platonis opinione non discordat. Sed de hoc infra (c. 82) erit locus quaerendi.

Amplius, Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes ejus non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes ejusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum; nam caro et os et manus et hujusmodi partes, post abscessum animae non dicuntur nisi aequivoce, cum nulli harum partium propria operatio adsit quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili vel sicut homo vestimento.

Adhuc, Mobile non habet esse per suum motorem, sed solum motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

Item, Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio; et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis non erit corruptio animalis; quod est manifeste falsum.

Praeterea, Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem (1), movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animae movere corpus et non movere. Si ergo non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit; quod patet esse falsum.

(1) *De Rep.*, l. 10.

Quod autem ut propria forma anima corpori uniatur, sic probatur.

Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est et forma et actus ipsius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente; vivere enim est esse viventis: semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

Amplius, Quia tam esse quam operari non est solum formae neque solum materiae, sed conjuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam; dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima; quorum (1) scientia et est forma animae scientis et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire, attribuitur animae et corpori; dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

Adhuc, Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem (2). Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus ejus; visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

CAPUT LVIII.

Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae.

Potest autem praedictis rationibus, secundum opinionem Platonis (3), obviari, quantum ad praesentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit. Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de se invicem per accidens; album enim dicitur esse musicum par accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, et sensitiva, et nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia. Erit igitur haec praedicatio per accidens: Homo est animal, vel Animal est vivum. Est autem per se talis praedicatio; nam homo, secundum quod est homo, est animal, et animal, secundum quod est animal, est vivum. Est igitur aliquid ab eodem principio animal, homo et vivum. — Si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus diversis existentibus, non sequitur praedictas praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent, hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo potentiae ad actum; nam intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius

(1) *Quorum*, i. e. corporis et sanitatis, scientiae et animae.
(2) *Sicut pars ad partem*, i. e. sicut pars animae sensitivae ad partem corporis.
(3) *Tim.* c. 4; — *de Rep.* l. 9.

enim generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia, isto modo dicendi per se, id quod est formale praedicatur per se de subjecto, ut cum dicimus: Superficies est alba, vel Numerus est par; et iterum, hoc modo dicendi per se subjectum ponitur in definitione praedicati, sicut numerus in definitione paris. Ibi autem e contrario accidit; non enim homo per se praedicatur de animali, sed e converso; et iterum non ponitur subjectum in definitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

Praeterea, Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

Item, Ad haec redibit praedictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter; sed secundum accidens tantum. Omne enim quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam ejus; quaelibet etiam forma substantialis facit ens completum in genere substantiae; facit enim ens actu, et hoc aliquid (1); quidquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis (vivum enim substantialiter de homine praedicatur et de animali), sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva; et sic neque animal neque homo simpliciter significabit unum, neque aliquod genus neque species in praedicamento substantiae.

Amplius, Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria; est enim tres animae vel saltem duae. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali (nam per animam sensitivam aliquid est animal), et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis intellectivum, sensitivum et nutritivum.

Adhuc, Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam; sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eas colligante. Si autem in homine sint plures animae quae non se habent ad invicem sicut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum, oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus, cum magis corpus uniatur per animam, cujus signum est quod decedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus unum, et hoc magis erit anima quam illa plura quae per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquod uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum; et hoc maxime est anima. Oportet igitur, in uno homine vel animali unam tantum animam esse.

Item. Si id quod est ex parte animae in homine est ex pluribus congregatum, oportet quod, sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis: quod etiam a positione Platonis non discordat; ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum dupliciter: Primo quidem, quia aliqua pars est animae quae non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra (c. 56) ostensum est quod non est actus alicujus partis corporis; secundo, quia manifestum est quod, in eadem parte corporis, apparent diversarum partium animae operationes, sicut patet in animalibus quae decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur; et similiter eadem pars plantae decisa nutritur, augetur et germinat; ex quo apparet quod diversae partes animae in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversae animae in nobis, diversis partibus corporis attributae.

Amplius, Diversae vires quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae; quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversae operationes animae impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus; tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus, in quantum hujusmodi, invenirentur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una per quam hoc corpus est tale corpus, quae est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animae quae sunt in nobis ab ipsa una procedunt; et sic non sunt in nobis plures animae.

Huic autem consonat quod dicitur in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus: *Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus* (1) *et alii disputatores Syrorum scribunt: unam animalem, qua animetur corpus, et quae immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quae rationem ministrat. Sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat* (2).

(1) *Et hoc aliquid*, i. e. et facit *hoc* ens *aliquid*.

(1) Jacobus Zanzale, edessensis Episcopus (anno 541), doctrinae monophysitarum auctor.

(2) Gennad. massil., c. 15.

CAPUT LIX.

Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata.

Fuerunt autem et alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat (de Anima, 3, text. comm. 5), est quaedam substantia separata, non conjuncta nobis ut forma. Et hoc confirmare nituntur:

Primo, ex verbis Aristotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est separatus et immixtus corpori et simplex et impassibilis; quae non possent dici de eo, si esset forma corporis.

Item, Per demonstrationem ejusdem, qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad eas existens, oportet quod omnibus careat; sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni colore; si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quin imo nihil videretur nisi sub illo colore; et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus: Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori, et similiter si esset forma alicujus corporis; quia, cum ex materia et forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori aut esse actum seu formam alicujus corporis.

Adhuc, Si esset forma alicujus corporis materialis, esset ejusdem generis receptio hujus intellectus et receptio materiae primae; id enim quod est alicujus corporis forma non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales, imo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales; et sic non cognosceret universalia; quod patet esse falsum.

Praeterea, Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiae primae, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas; quod est falsum.

Amplius, Impossibile est esse in corpore virtutem infinitam, ut probatur ab Aristotele (Physic. 8, text. comm. 79). Intellectus igitur possibilis est quodammodo virtutis infinitae; judicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, inquantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

Ex his autem motus est Averrhoes, et quidam antiqui, ut ipse dicit (de Anima, 3, text. comm. 5), ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore et non esse formam corporis. Sed, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est potentia formae visivae; unde, ex intellectu possibili et forma intellecta in actu, fit unum. Cuicumque igitur conjungitur forma intellecta praedicta, conjungitur intellectus possibilis. Conjungitur autem nobis, mediante phantasmate, quod est subjectum quoddam illius formae intellectae. Per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quod autem haec frivola sint et impossibilia, facile est videre.

Habens enim intellectum est intelligens: intelligitur autem id cujus species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc autem quod species intellectualis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

Praeterea, Si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae ipsius oculi, — species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam; et hac similitudine ipse (1) utitur, et etiam Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 30), — similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit; non enim naturam intellectus investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.

Adhuc, Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam conjungitur objecto, et non e converso; sicut et operans omne per virtutem operativam conjungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur per formam ntelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili conjungitur.

Amplius, Id quo aliquid operatur, oportet esse formam ejus; nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma ejus; unde et Aristoteles probat (de Anima, 2, text. comm. 4 et infra) animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit; et nonnisi per intellectum; unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis; et non solum per suum objectum.

Praeterea, Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum, sicut sensus in actu et sensibile in actu; non autem intellectus in potentia et intelligibile in potentia, sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu (non enim sic est unum cum intellectu in actu), sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta; sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, secundum positionem praedictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma ejus. Ergo non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum, quia, secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur

(1) *Ipse*, i. e. Averrhoes.

nobiscum, nec e converso. — Patet autem eum qui hanc positionem induxit, aequivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu, ut potentes movere visum; non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum visu in actu; et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem, non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.

Item, Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae, correspondens illi actioni; in plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum; unde et animal vivit altiori specie vitae. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitae. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis, et per consequens forma ipsius.

Adhuc, Quod consequitur ad operationem alicujus rei non largitur alicui speciem, quia operatio est actus secundus, forma autem per quam aliquid habet speciem est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem praedictam, consequitur hominis operationem; fit enim mediante phantasia, quae secundum Philosophum (de Anima, 2, text. comm. 160 et 161), est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem: non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

Amplius, Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana; in quo tamen nondum sunt phantasmata, quae sunt intelligibilia actu. Non est igitur homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili, cujus subjectum est phantasma.

CAPUT LX.

Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem.

His autem rationibus obviatur, secundum praedictam positionem.

Dicit enim praedictus Averrhoes (1) quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa quae est propria homini, loco cujus alia animalia habent quamdam aestimativam naturalem. Hujus autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem, sicut intellectus, qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales; et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali, ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis; et secundum hujus dispositionem virtutis, differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum; et per usum hujus et exercitium acquirit homo habitum scientiae; unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subjecto; et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

(1) De Anima, 3 text. comm. 5 et 6.

Quod autem haec sint falsa et abusive dicta, evidenter apparet.

Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet per Philosophum (de Anima, 2 text. comm. 5). Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet imponere aliquam partem animae quae comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis in quantum homo est, ut Aristoteles dicit (Ethic. 1, c. 9). Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus, quia principium praedictae operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut Philosophus probat (de Anima, 3, text comm. 6); cujus contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod, per virtutem cognitivam quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur per quam ab aliis animalibus differat.

Adhuc, Quod est passio partis sensitivae non potest ponere (1) in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva, sicut quod est passio animae nutritivae non ponit in altiori genere vitae quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia et hujusmodi potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivae, ut probat Philosophus (de Memoria et Reminiscentia). Non igitur, per praedictas virtutes vel aliquam earum, animal aliquod potest poni in altiori genere vitae quam sit anima sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitae; quod patet per Philosophum (de Anima, 2, text. comm. 14 et infra) qui, distinguens genera vitae, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens, vita sibi propria, per virtutem cogitativam praedictam.

Amplius, Omne movens seipsum, secundum quod probat Philosophus (Physic. 8, text. comm. 40), componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum. Ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus; nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens, quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur universalis opinio quae est intellectus possibilis, et particularis quae potest esse intellectus passivi, ut patet per Aristotelem (de Anima, 3, text. comm. 58, et Ethic. 7, c. 5). Ergo

(1) *Ponere, supple ens cui inest.*

intellectus possibilis est aliqua pars hominis, et est dignissimum et formalissimum in ipso. Ergo ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

Adhuc, Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicujus, propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali. Nulla igitur virtus cujus operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicujus corporis. Voluntas autem est hujusmodi; omnium enim eorum quae intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet etiam actus voluntatis in universali; odimus enim, ut dicit Aristoteles (Rhet. l. 8, c. 4), in universali latronum genus; irascimur autem particularibus tantum. Voluntas autem non potest esse actus alicujus partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis; omnis autem pars animae est actus alicujus corporis, praeter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est; unde et Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 42) quod voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva; propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt, non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine; aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cujusdam substantiae separatae, et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis quae sunt in parte sensitiva, sicut et in caeteris animalibus quae magis aguntur quam agunt. Hoc autem est impossibile et destructivum totius moralis philosophiae et politicae considerationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum.

Item, sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae est in ipso; combustibile enim est potens comburi non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem est quoddam pati, ut dicitur de Anima, 3 (text. comm. 4). Cum igitur puer sit intelligens potentia, etsi non actu intelligat; oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Haec autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu; sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid ejus.

Huic autem rationi respondet Averrhoes praedictus. Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligere duplici ratione: uno modo, quia phantasmata quae sunt in ipso sunt intelligibilia in potentia; alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, et non quia intellectus sit jam unitus ei.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens.

Alia enim potentia est qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati; et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati, cum intelligere quoddam pati sit, secundum Philosophum (de Anima, 2, text. comm. 2). Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu, cum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent intellectum possibilem.

Adhuc, Potentia consequens speciem alicujus non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam; est enim intelligere operatio hominis inquantum hujusmodi; phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potens agere vel pati, per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur albus, per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus; antequam albedo sit ei conjuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati, antequam potentia activa vel passiva ei adsit; non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

Praeterea, Aliter dicitur aliquis potens operari, antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam jam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando; sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum, antequam sit leve, et aliter postquam jam est generatum leve, sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat; impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso existentes, ut dicitur in septimo Physicorum (text. comm. 20). Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi; sed quia jam est continuatus, et impeditur ab actione propria; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

Item, Habitus est quo quis operatur, cum voluerit. Oportet igitur ejusdem esse habitum et operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus hujus habitus qui est scientia, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis; ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus. Ergo et habitus scientiae non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis non secundum esse a nobis separatus.

Adhuc, Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Rei autem scitae, inquantum est scita, non assimilatur sciens, nisi secundum species universales; scientia enim de hujusmodi est; species autem universales non possunt in intellectu passivo esse, cum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

Amplius, Intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 17)

Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiae, esse in intellectu possibili, non passivo (1).

Praeterea, Impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis; dependet enim a phantasmatibus quae movent intellectum possibilem. Non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine; ergo oportet quod sit aliquid hominis, ut actus et forma ipsius.

Adhuc, Quaecumque sunt separata secundum esse habent etiam separatas operationes; nam res sunt propter suas operationes; sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit (de Anima, 1, text. comm. 12 et 13) quod, si aliqua operationum animae est sine corpore, possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore; dicit enim Philosophus (de Anima, 3, text. comm. 8) quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere, quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

Amplius, Cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest: sicut Aristoteles probat (de Caelo et Mundo, text. comm. 50) quod, si stellae moverentur motu progressivo ad modum animalium, natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata (2). Natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis; non est igitur secundum esse a corpore separatus.

Item, Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quae sunt a materia separatae quam formas sensibiles, quia sunt magis intelligibiles et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia earum non sunt aliqua phantasmata; hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 30); sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia separata a corpore secundum esse.

Adhuc, In omni genere, tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis; unde non est aliqua potentia passiva in natura, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis; et sic substantias separatas intelligere non potest.

Amplius, In substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus, quia natura non abundat superfluis. — Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio; quam oportet non deesse intellectui possibili, si praedictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam, unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam; quarum altera superflueret.

Praeterea, intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in tertio de Anima (text. comm. 5). Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas; quod patet esse falsum; habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuae ad solem, ut Aristoteles dicit (Metaphys., 2, text. comm. 1).

His autem respondetur, secundum positionem praedictam. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas, et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem; secundum autem quod continuatur nobis a principio est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas; unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas. — Sed hoc stare non potest.

Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad hujusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur, per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad hujusmodi species.

Praeterea, Secundum hoc, esse in potentia ad praedictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud. Per ea autem quae non conveniunt alicui secundum se non debet aliquid definiri. Non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod in potentia est ad praedictas species, ut definit ipsum Aristoteles (de Anima 3, text. comm. 3 et infra).

Adhuc, Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi unum per aliud intelligat; non enim una potentia simul pluribus actibus perficitur, nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod vel intelligat per species hujusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligimus substantias separatas, quia, si nos intelligimus naturas sensibilium, inquantum intelligit eas intellectus possibilis (intellectus autem possibilis intelligit eas, per hoc quod intelligit substantias separatas), similiter et nos intelligimus; et similiter, si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas; non est igitur substantia separata.

CAPUT LXI.

Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Sed quia huic positioni Averrhoes praestare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse, ostendemus manifeste quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Primo quidem quia Aristoteles (de Anima, 2, text. comm. 6 et 7) definit animam, dicens quod est *actus primus physici corporis, organici, potentia vitam habentis;* et postea subjungit (text. comm. 8), quod *haec est definitio universaliter dicta de omni anima;* non sicut praedictus Averrhoes fingit (comm. 11), sub dubitatione hoc proferens, ut patet ex exemplaribus graecis et translatione Boetii. Postmodum autem, in eo-

(1) *Non passivo*, i. e. non in intellectu passivo.

(2) *In quibus necesse est esse phantasmata.* — Intellige: Quae sunt necessaria ut sint phantasmata.

dem capitulo (text. comm. 9), subjungit esse quasdam partes animae separabiles, quae non sunt nisi intellectivae. Relinquitur igitur quod illae partes sunt actus corporis.

Nec est contra hoc quod postea (text. comm. 21) subjungit: *De intellectu autem et perspectiva* (1) *potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animae alterum genus esse*. Non enim per hoc vult intellectum alienare a communi definitione animae, sed a propriis naturis aliarum partium; sicut qui dicit quod alterum genus animalis est volatile a gressibili, non aufert a volatili communem definitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit *alterum*, subjungit: *Et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili* (2). Nec est intentio Aristotelis, ut Commentator praedictus fingit, dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet *Nihil est declaratum*, sive *nihil est dictum*, sed *nihil est manifestum* (3): quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem definitionem. Si autem, ut ipse dicit (4), anima aequivoce dicitur de intellectu et aliis, primo distinxisset aequivocationem, postea definivisset, sicut est consuetudo sua; alias procederet in aequivoco, quod non est in scientiis demonstrativis.

Item, In secundo de Anima (text. comm. 27) intellectum numerat inter potentias animae, et, in autoritate etiam praedicta (5), nominat perspectivam potentiam. Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quaedam potentia ejus.

Item, In tertio de Anima (text. comm. 1) incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animae, dicens: *De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit*; in quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animae.

Adhuc autem manifestius, per id quod postea subjungit, declarat naturam intellectus possibilis, dicens; *Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima* (text. comm. 5); in quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animae humanae, quo anima humana intelligit.

Est igitur praedicta positio contra sententiam Aristotelis et contra veritatem; unde tamquam fictitia repudianda est.

CAPUT LXII.

Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili.

His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander (1) posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele (de Anima, 2) possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu et, secundum ipsum, est quaedam substantia separata; ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis; et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis fit intellectus possibilis.

Videtur autem primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles (de Anima, 3, text comm. 4), ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum; quod enim hujusmodi est oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur; sicut videmus de sapore et odore et aliis hujusmodi. Non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

Ad haec autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa praeparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis; praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori; est enim relatio quaedam et ordo unius ad aliud.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis.

Probat enim Aristoteles (de Anima, 3, comm. text. 4) ex hoc, intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum; quod de praeparatione non potest intelligi, quia ejus non est recipere, sed magis praeparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparato.

Amplius, Si ea quae dicit Aristoteles de intellectu possibili conveniunt ei inquantum est praeparatio, et non ex natura subjecti praeparati, sequetur quod omni praeparationi conveniant. In sensu autem est praeparatio quaedam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo idem dicendum est de sensu et intellectu possibili; cujus contrarium manifeste subjungit Aristoteles (text. comm. 4), ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus, ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia objectorum, non autem intellectus.

Item, Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas (2); comparat etiam eum tabulae in qua nihil est scriptum. Quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subjecto praeparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

(1) *Perspectiva*, i. e. contemplativa, speculativa, θεωρετικῆ.

(2) S. Thomas (Comm. de Anima, 2, lect. 4) sic exponit hunc Aristotelis locum: — Ostendit in qua parte animae circa hoc possit esse dubium, et dicit quod de intellectu, quocumque nomine vocetur, et perspectiva potentia, i. e. speculativa, nihil est adhuc manifestum. Nondum enim per ea quae dicta sunt apparet utrum habeat aliquod organum in corpore, distinctum loco ab aliis organis vel non distinctum. Sed tamen, quantum in superficie apparet, videtur quod sit alterum genus animae ab aliis partibus animae, i. e. alterius naturae et alio modo se habens, et quod hoc solum genus animae possit separari ab aliis partibus animae, vel etiam quod sit separatum ab organo corporeo, sicut perpetuum a corruptibili. »

(3) Textus enim graecus: Οὐδέπω φανερόν.

(4) *Ipse*, i. e. Averrhoes, de Anima, 2, comm. 7 et 30; 3, comm. 5.

(5) *In auctoritate praedicta*, i. e. in textu (comm. 21) superius allato.

(1) Alexander aphrodisiacus (ὁ Ἐξηγητής) florebat exeunte secundo et ineunte tertio saeculo.

(2) *Pati..., suscipere..., esse...*, i. e. τὸ *pati* .., τὸ *suscipere...*, τὸ *esse...*

Adhuc, Agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum hujusmodi, est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles (de Anima, 2, text. comm. 121) quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis; dicit enim Aristoteles (de Anima, 3. text. comm. 3) quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

Amplius, Si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, cum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles (de Anima. 2, text. comm. 41) quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

Item. Intelligere est quaedam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Haec autem operatio attribuitur animae vel etiam homini; dicitur enim quod anima intelligit vel homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine esse a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Praeparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur praeparatio tale principium quale intellectus possibilis; dicit enim Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 5) quod intellectus possibilis est quo anima opinatur et intelligit. Non est igitur intellectus possibilis praeparatio. — Si autem dicatur quod principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere, quia cum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam quae sit praedictae operationis principium, sicut et in sensu accidit. Haec autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore. — Praeterea, species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quae scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quae sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem, quae est intellectus possibilis.

Adhuc, Intellectus possibilis ab Aristotele (de Anima, 3, text. comm. 1) dicitur pars animae. Anima autem non est praeparatio, sed actus; praeparatio enim est ordo potentiae ad actum; sequitur tamen ad actum aliqua praeparatio ad ulteriorem actum, sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa praeparatio, sed actus quidam.

Amplius, Homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animae sibi propriam, quae quidem est intellectus possibilis. Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Cum igitur praeparatio nihil sit aliud quam ordo potentiae ad actum, impossibile est quod intellectus possibilis non sit aliud quam praeparatio quaedam in natura humana existens.

CAPUT LXIII.

Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus.

Praedictae autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici opinio de anima; dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuuntur animae; aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes haec opinio improbari potest, per quas improbata est opinio Alexandri, et per aliquas proprias.

Ostensum est enim supra quod operatio animae vegetabilis et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum; et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

Adhuc, Complexio cum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis; nam substantiae nihil est (1) contrarium, nec suscipit (2) magis et minus. Anima autem est forma substantialis et non accidentalis: alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

Adhuc, Complexio non movet corpus animalis motu locali, sequeretur enim (3) motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

Amplius, Anima, regit corpus et repugnat passionibus quae complexionem sequuntur: ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti; qui tamen magis (4) ab eis abstinent propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni et aliter animae. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujusmodi; animae autem, tamquam principali causae, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictae.

CAPUT LXIV.

Quod anima non sit harmonia.

Similis autem praedictae positioni est positio

(1) *Est*, vel potius *inest*.
(2) Subaudi *substantia*.
(3) *Sequeretur*, supple *id corpus*.
(4) *Qui tamen magis*, supple *sunt apti*.

dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata. Quae quidem opinio in primo libro de Anima (text. comm. 54) videtur attribui Empedocli; Gregorius autem nyssenus (1) attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et praecedens, et adhuc propriis rationibus.

Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem, nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus, sicut et complexio; intenditur etiam et remittitur, sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

Adhuc, Ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporis quam animae: nam sanitas est quaedam harmonia humorum, fortitudo nervorum et ossium, pulchritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus et caetera quae ad animam pertinent (2). Non est igitur anima harmonia.

Amplius, Harmonia dicitur dupliciter: uno modo ipsa compositio, alio modo, ratio compositionis. Anima autem non est compositio, quia oporteret quod unaquaeque pars animae esset compositio aliquarum partium corporis, quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia cum in diversis partibus corporis sint diversae rationes seu proportiones compositionis, singulae partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, cum sint secundum diversam proportionem composita; quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPUT LXV.

Quod anima non sit corpus.

Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus; quorum opiniones licet fuerint diversae et variae, sufficit eas hic communiter reprobare.

Viventia enim, cum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima quae facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma: ergo non est corpus, cum nullum corpus sit forma.

Adhuc, Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

Amplius, Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima: videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima, vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

Item, Sicut supra (c. 49) probatum est, et in octavo Physicorum (text. comm. 40 et infra) probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum; movens autem in ipso est anima, motum autem corpus. Animal igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (l. 1, cap. 13) probatum est. Anima igitur non est corpus.

Praeterea, Supra (c. 62) ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicujus corporis. Est autem actus animae. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus facile est solvere.

Ostendunt enim animam esse corpus — per hoc quod filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animae, cum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem; — et quia anima compatitur corpori; — et quia separatur a corpore; separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc jam dictum est (c. 63, in calce) quod complexio corporis est aliqualiter causa animae passionum per modum disponentis; — anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens, quia, cum sit forma corporis, movetur per accidens, moto corpore, — separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia, quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (c. 56) ostensum est.

Movit (1) etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt quod non est corpus non esse (2), imaginationem transcendere non valentes, quae solum circa corpora versatur.

Unde haec opinio ex persona insipientium proponitur dicentium de anima: *Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillae ad movendum cor*, Sap. 2, 2.

CAPUT LXVI.

Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum (3) intellectum a sensu non differre opinabantur; quod quidem impossibile est.

Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent; quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Adhuc, Sensus non est cognoscitivus nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus à sensu.

Amplius, Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quae sunt propria objecta sensuum, non

(1) *De Phil.*, l. 2, c. 3.

(2) *Non potest assignari*.. Sensus est: Non potest assignari qualium sensus, intellectus et caetera quae ad animam pertinent sint harmonia.

(1) *Movit... quia crediderunt*, i. e. hoc movit .. quod crediderunt.

(2) Sensus est: Crediderunt hoc non esse seu existere, quod non est corpus.

(3) Empedocles, teste Aristotele, de Anima, 2, text comm. 150 et seq.

sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Item, Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem; visus enim non videt seipsum nec videt se videre, sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in secundo de Anima (text. comm. 136 et infra). Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Praeterea, sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia: quin imo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

CAPUT LXVII.

Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem.

Huic autem opinioni affine fuit quod quidam (1) posuerunt intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem; quod quidem patet esse falsum.

Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus; cujus signum est quod abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset, nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est, cum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem intellectus et imaginatio.

Adhuc, Imaginatio non est nisi corporalium et singularium, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in secundo de Anima (text. comm. 161). Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

Amplius, Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum, ut Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 30). Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

Praeterea, Probatum est, in tertio de Anima (text. comm. 6), quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur: *Qui docet nos super jumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos*, Job 35, 11; per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem quae sunt in aliis animalibus.

CAPUT LXVIII.

Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.

Ex praemissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit; neque continuatur ei solum per phantasmata ut dixit Averrhoes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus vel sensus vel imaginatio, ut antiqui dixerunt; relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma; quod quidem sic potest fieri manifestum:

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est (c. 56), esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Potest autem objici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis; diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiae nobilius esse.

Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita, est enim materiae corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati; substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quae sunt immobilia et solum tactum habent et terrae in modum plantarum affiguntur; unde et beatus Dionysius dicit (de Divinis Nomin., c. 7): *quod divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum*. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et ejus materia, sed forte magis; quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam;

(1) Abu-Bekr (Ibn-Zohr) et Avenpace (Ibn-Badja) teste Averrhoe, de Anima, 3, text. comm. 5.

quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma cujus operatio excedit conditionem materiae, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia, sicut formae elementorum; unde istae sunt formae omnino materiales et totaliter immersae materiae. Super has inveniuntur formae mixtorum corporum, quae, licet non se extendant ad aliqua operata quae non possunt compleri per qualitates praedictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus caelestibus, quae consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inveniuntur aliquae formae quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem qualitatum praedictarum, quamvis qualitates praedictae organicae ad harum operationes deserviant; sicut sunt animae plantarum quae etiam assimilantur non solum virtutibus corporum caelestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed etiam ipsis motoribus corporum caelestium, inquantum sunt principia motus rebus viventibus quae movent seipsa. Super has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicae qualitates praedictae deserviunt, cum operationes hujusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animae brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere; et sic est potens in operationem quae completur absque organo corporali omnino; et haec est anima intellectiva; nam intelligere non fit per organum corporale. Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva et excedit materiae conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliae formae materiales; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

CAPUT LXIX.

Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest corpori uniri ut forma.

His autem consideratis, non est difficile solvere quae contra praedictam unionem supra posita sunt.

In prima enim ratione falsum supponitur; non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens; corpus enim hominis non est idem actu praesente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse.

Quod autem secundo objicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae, seorsum existentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia.

Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse ejus sit in materia, ut tertia ratio procedebat; non enim est in materia sicut materiae immersa vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.

Nec tamen, per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur (de Anima, 3, text. comm. 9), intellectum esse a corpore separatum; et est quarta ratio. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam et potentiam ejus. Secundum essentiam quidem suam, dat esse tali corpori; secundum potentiam vero, operationes proprias efficit. Si igitur operatio animae per organum corporale completur, oportet quod potentia animae, quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio ejus completur, sicut visus est actus oculi. Si autem operatio ejus non compleatur per organum corporale, potentia ejus non erit actus alicujus corporis; et per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quin (1) substantia animae cujus est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.

Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis ejus operatio sit per corpus, ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus, ut quinta ratio procedebat. Jam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, idest quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averrhoes suam opinionem confirmare nititur non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

Verba enim Aristotelis, quae dicit (de Anima, 3, text. comm. 30) de intellectu possibili, quod est impassibilis et immixtus et separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam, non sit alicujus organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem; et hoc etiam sua demonstratio declarat; ex operatione enim intellectuali, qua anima intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animae, secundum esse, corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequitur quod intellectus habeat aliquam naturam

(1) *Non quin.....*, i. e. non quod substantia animae .... et anima intellectiva non sint corporis actus.....

determinatam (de naturis dico sensibilium), cum non ponatur harmonia vel ratio alicujus organi, sicut de sensu dicit Aristoteles (de Anima, 2, text. comm. 143) quod est quaedam ratio organi; non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

Quod autem, per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel separatum non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animae quae est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit (de Anima, 1, text. comm. 92) contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere: *Si tota anima omne corpus continet, convenit ei partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile; qualem enim partem aut quo modo intellectus continebit, grave est fingere.*

Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, non sequitur receptionem ejus esse receptionem materiae primae; ex quo ejus receptio et operatio est omnino absque corporali organo.

Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, cum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est.

CAPUT LXX.

Quod, secundum dicta Aristotelis, oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam.

Et quia Averrhoes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri uti formam.

Probat enim Aristoteles (Physic. 7, text. comm. 3; 8, text. comm. 33) quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum; unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum quod vel moveatur ab immobili vel moveat seipsum; et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum, ea ratione quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Deinde ostendit (Physic. 8, text. comm. 40) quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens. Omne autem hujusmodi est animatum, secundum opinionem Aristotelis; unde et in secundo de Caelo (text. comm. 13) dicitur expresse quod coelum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit caelum animatum.

Probat etiam (Metaphys. 12, text. comm. 35 et 36) quod in motu caeli, est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum movet sicut desiderabile; nec dubium quin ab eo quod movetur (1). Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiae quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio; unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intellectuale (1). Igitur id quod ab eo movetur, scilicet caelum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur caelum compositum secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore; et hoc signat in secundo de Anima (text. comm. 29), ubi dicit quod *quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquid alterum hujusmodi est aut etiam honorabilius* scilicet caelum. Constat autem quod caelum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis (de Caelo et Mundo, 2); haberet enim diversa organa, quae non competunt simplicitati caeli; et ad hoc signandum subjungit Aristoteles (de Anima, 2, text. comm. 32) quod quibus de numero corruptibilium inest intellectus insunt omnes aliae potentiae, ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum, quae non habent alias potentias animae, scilicet corpora caelestia. Non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus caelestibus per phantasmata, sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori caelesti ut forma. Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum et aequalitate suae complexionis coelo ab omni contrarietate absoluto simillimum, secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione caeli non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur; unde Augustinus (Enchirid., c. 58): *Nec illud quidem certum habeo utrum ad camdem societatem, scilicet Angelorum, pertineant sol et luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur.*

CAPUT LXXI.

Quod anima immediate unitur corpori.

Ex praemissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur; nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens: vel phantasmata, sicut dicit Averrhoes; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem sicut alii dixerunt.

Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma ejus; forma autem unitur materiae absque omni medio; per se enim competit formae quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud; unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles (Metaphysic., 8, text. comm. ult.); nam materia et forma se habent ut potentia et actus.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum; anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde mediante potentia, movet corpus, et adhuc membra, mediante spiritu (2), et ulterius unum organum,

(1) Intellige: Nec dubium est quin sit desiderabile ei quod movetur.

(1) *Intellectuale*, vel potius *intelligibile*.

(2) Secundum physiologicam Aristotelis doctrinam, membra moventur *mediante spiritu corporali*, i. e. πνοῇ.

mediante alio organo. In via autem generationis, dispositiones ad formam praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo: unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formae hoc modo possunt dici mediae inter animam et corpus.

CAPUT LXXII.

Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte.

Pereadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus.

Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum, secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis quod (1) est etiam forma singularum partium; si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quae est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis.

Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes: unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent ejusdem speciei; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi aequivoce. Si igitur anima est actus singularum partium (actus autem est in eo cujus est actus), relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quod autem tota, manifestum est; cum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, in quantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, in quantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiae, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et partes secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiae, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte ejus; nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus. Secus autem est de totalitate quae per accidens attribuitur formis; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quae non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animae animalium perfectorum, non erit opus distinctione, cum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sic incorporeum corporeo conjungi sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (c. 56) expositum est.

Non est autem inconveniens animam, cum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum; quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam.

Hac igitur occasione, a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele (de Causa motus animalium c. 6) dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur; vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit (1).

(1) *Sic.. quod*, i. e. ita... ut.

CAPUT LXXIII.

Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus.

Ex praemissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt, ut Averrhoes fingit (2).

Ostensum est autem (c. 57) quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

Adhuc, Unicuique motori debentur propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat et determinat (de Anima, 3, text. comm. 48). Sicut igitur impossibile est quod architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

Praeterea, Aristoteles (de Anima, 1, text. comm. 53) reprehendit antiquos de hoc quod, disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant; quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit; homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis (de Anima, 1, text. comm. 64). Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

Amplius, Ab eodem aliquid habet esse et uni-

(1) Fere supervacaneum nobis videtur adnotare hanc aristotelicae physiologiae assertionem recentiori scientia confutari: secundum istam enim, vis motiva est principaliter in cerebro per quod, nervis mediantibus, anima in totum corpus et motum et alias hujusmodi operationes diffundit.

(2) De Anima, l. 3, text. comm. 5.

tatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et (quod) pro tanto (1) non est unus homo, licet sit unus intellectus, hoc stare non potest. Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Aristoteles dicit (Ethic. 1, c. 9). Unde oportet quod, sicut homo individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem (de Anima, 2, text. comm. 17), ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in tertio de Anima (text. comm. 5). Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eumdem, sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines: quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum.

His autem rationibus respondet Commentator praedictus (2), dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum; et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suae substantiae, sed ratione suae formae.

Quod autem haec responsio nulla sit apparet per ea quae supra (c. 59) dicta sunt. Ostensum est enim supra quod non est possibile hominem intelligere, si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quod praedicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supradictas non solvit.

Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma; et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod intellectum est in actu, quia sic est in intellectu possibili et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animae sensitivae.

Adhuc, Non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam; et sequitur praedictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

Praeterea, Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis; et sic remanebit illud quod speciem humanam dat non esse numeratum in diversis.

(1) *Pro tanto*, i. e. propterea.
(2) De Anima, l. 3, text. comm. 5.

Adhuc, Illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens est perfectio prima et non perfectio secunda, ut patet per Aristotelem (de Anima, 2, text. comm. 5 et 6). Phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda; est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in secundo de Anima (text. comm. 168). Non igitur est ipsum phantasma quod numeratur a quo homo speciem habet.

Amplius, Phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur oportet esse unum; nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

Item, Illud a quo homo sortitur speciem oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat; alias individuum non semper esset unius et ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quaedam de novo adveniunt, et quaedam praeexistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suae speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa, et cognitiva quae est propria homini, quam Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 20) passivum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconvenientia.

Quia, cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animae sensitivae. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini inquantum est animal.

Praeterea, Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus, cum intelligere non sit operatio alicujus organi. Id autem quo intelligimus est id quo homo est homo, cum intelligere sit propria operatio hominis consequens ejus speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque haec virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator praedictus fingit (1).

Adhuc, Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanae vel per eam habeat speciem.

Sic igitur patet quod praedicta responsio omnino confutanda est.

Item, Id quo aliquid operatur aut agit est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem; ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere sive una calefactio activa, quamvis possit esse multiplex calefieri sive

(1) De Anima, l. 3, text. comm. 8.

multae calefactiones passivae secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 5). Si igitur intellectus possibilis hujus et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem; quod patet esse impossibile; nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum hujus et illius.

Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum, hoc stare non potest.

Sicut enim dictum est, unius agentis una est actio, quae multiplicatur solum secundum diversa subjecta in quae transit illa actio. Intelligere autem et velle et hujusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, ut patet per Aristotelem (Metaphys. 12, text. comm. 49). Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

Praeterea, Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum, secundum quod Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 2) quod intelligere quoddam pati est. Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero; in uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante calefieri et desiccari; non autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum, nisi forte sint diversae species caloris; cum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subjecto, motus autem numeretur secundum terminum ad quem (1), si sit unius temporis et ejusdem subjecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subjecto; et hoc dico,nisi sit alia species caloris, sicut ponitur in semine calor ignis, caeli et animae. Ex diversitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur, nisi secundum diversarum specierum intelligentiam, ut dicamus quod (2) aliud est ejus intelligere, prout intelligit hominem et prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo ad hoc sequetur quod idem intelligere numero, sit hujus hominis et illius.

Adhuc, Intellectus possibilis intelligit hominem non secundum quod est hic homo, sed inquantum est homo simpliciter secundum rationem speciei. Haec autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur vel in uno homine vel in diversis secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod (3) multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei; et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

Item, Proprium subjectum habitus scientiae est intellectus possibilis, quia ejus actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum

(1) *Ad quem.* — Logice distinguuntur duo termini: terminus *a quo* et terminus *ad quem.*

(2) *Ut dicamus quod* idem valet, in hoc loco, ac locutio: *Verbi gratia.*

(3) *Causa quod,* i. e. causa cur.

secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subjectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiae habitus si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticae, sit idem numero in omnibus hominibus; quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt quod subjectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa; quod quidem esse non potest.

Nam, sicut probat Aristoteles (Ethic. 2, c. 1), ex similibus actibus fiunt similes habitus, qui similes etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis, et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiae. Habitus igitur scientiae est in intellectu possibili, non passivo.

Adhuc, Scientia est de conclusionibus demonstrationum; nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit (Poster., 1, text. comm. 5). Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Est igitur (1) in illa virtute quae est cognitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium sed particularium intentionum. Non est igitur subjectum habitus scientiae.

Praeterea, Contra hoc sunt plures rationes adductae supra, cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur.

Videtur autem ex hoc fuisse deceptio, in ponendo habitum scientiae in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes, secundum diversam dispositionem virtutis cogitativae et imaginativae.

Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione, secundum quod dicit Aristoteles (de Anima, 2, text. comm. 94) homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente. Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus; oportet enim quod habitus scientiae perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat cum voluerit faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

Item, Dispositiones praedictarum virtutum sunt ex parte objecti, scilicet phantasmatis quod, propter bonitatem harum virtutum, praeparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt ex parte objectorum non sunt habitus, sed quae sunt ex parte potentiarum; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda, sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiae non est in intellectu passivo, ut Commentator praedictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

Item, Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt; et multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilius patiente, ut Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 19). Sed si agens est aeternum et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno

(1) Supple *scientia.*

fuerunt in intellectu possibili: non igitur de novo erit quod recipiat aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia, et redibit opinio Platonis (1) quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

Sed ad hoc respondet praedictus Commentator quod species intelligibiles habent duplex subjectum: ex uno quorum habent aeternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate; sicut etiam speciei visibilis subjectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva. Haec autem responsio stare non potest.

Impossibile enim est quod actio et perfectio aeterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt et de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibiles dependent a rebus quae sunt extra animam.

Amplius, Nihil recipit quod jam habet, quia recipiens oportet esse denudatum a recipiendo, secundum Aristotelem (de Anima, 3, text. comm. 4). Sed species intelligibiles, ante meum sentire vel tuum, fuerunt in intellectu possibili; non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. (Nec potest dici quod species illae, prius receptae in intellectu possibili, esse cessaverunt; quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conservat quae recipit; unde, in tertio de Anima (text. comm. 6) dicitur esse locus specierum. Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili). Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

Item, Receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo recipitur fixe et immobiliter.

Praeterea, Cum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita; et ex hoc videmus quod unus intellectus habet judicium de diversis generibus sensibilium quae ad diversas potentias sensitivas pertinent; unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus; quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria, unde et thesauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat et retineat jam recepta.

Amplius, In rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum non permaneat, sed statim esse desinat; propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri (2): oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

Adhuc, Si ex phantasmatibus quae sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia jam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, pari ratione a nullorum phantasmatibus recipit, quos alii praecesserunt (1). Sed quoslibet aliqui alii praecesserunt, si mundus aeternus est, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus; frustra igitur ponitur intellectus ab Aristotele (de Anima, 3, text. comm. 18) ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.

Praeterea, Ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Nos autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum; quod est manifeste falsum et contra sententiam Aristotelis (de Anima, 3, text. comm. 39.)

Si autem dicatur quod pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatae, etiamsi intellectus possibiles sint plures in diversis (quod est contra Aristotelem, qui dicit (de Anima, 3, text. comm. 30) quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*), patet quod non est conveniens obviatio.

Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem naturam suam est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali; cujus signum est quod, in doctrinis universalibus, exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem; ante enim indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem, unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens, sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei, unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens: secundum enim imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad objectum motivum.

Item, Intellectus possibilis est quo anima et homo intelligit, secundum Aristotelem. Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac aeternus, oportet quod in ipso jam sint receptae omnes species intelligibiles eorum quae a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, imo cujus intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quae sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta, quod patet esse falsum.

Ad hoc autem Commentator praedictus respondet, dicens (2) quod nos non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata, et quod, quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec (3) quidquid unus intelligit alius. Et videtur haec responsio consonare praemissis; nam, etiamsi intellectus possibilis non

(1) In *Menone*.

(2) Heraclitus, teste Aristotele, *Metaphys.* 4, text. comm. 22.

(1) Sensus est: Pari ratione, intellectus possibilis non reciperet species intelligibiles a quorumlibet phantasmatibus hominum quos alii homines praecesserunt.

(2) De Anima, l. 3, text. comm. 5.

(3) *Nec* idem est, hoc loco, ac *ita et non*.

est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet.

Cum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 8); unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus est in potestate nostra iterum considerare cum volumus, nec impedimur propter phantasmata; quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi cujus est; sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiae et memorativae. Et propter hoc Aristoteles dicit (Physic. 8) quod ille qui jam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis, ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum (quod oportet dicere, si est unus et aeternus), necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius (1) qui jam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem, secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, cum voluerit, scita omnium scientiarum; quod est manifeste falsum, sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non igitur est unus et aeternus intellectus possibilis.

CAPUT LXXIV.

De opinione Avicennae qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili.

Praedictis autem rationibus obviare videntur quae Avicenna ponit. Dicit enim (2) quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quamdiu actu intelliguntur.

Quod quidem ex hoc probare nititur quia, quamdiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur; ex hoc enim sensus in actu fit sensatum in actu, et similiter intellectus in actu est intellectum in actu, unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. Vires autem quae conservant formas non apprehensas in actu dicit non esse vires apprehensivas sed thesauros virtutum apprehensivarum, sicut imaginatio, quae est thesaurus formarum apprehensarum per sensum, et memoria, secundum ipsum, quae est secundus thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu; sicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit hujusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, inquantum habent quaedam organa corporea in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni; et propter hoc virtus apprehensiva, convertens se ad hujusmodi thesauros, apprehendit in actu. Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum; unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quamdiu intelligit actu. Oportet ergo quod vel ipsae species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formae intelligibiles sint per se exsistentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quae videntur in speculo; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile, quia formae existentes in potentiis utentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles (Metaphys., 1, text. comm. 25 et infra). Unde concludit tertium, quod, quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente quem ponit ipse quamdam substantiam separatam.

Si vero aliquis objiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem cum primo addiscit et cum postmodum vult considerare in actu quae prius didicit, respondet quod addiscere nihil aliud est quam acquirere perfectam habitudinem conjungendi se intelligentiae agenti, ad recipiendum ab ea formam intelligibilem; et ideo, ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem, addiscere vero est sicut potentia adaptata.

Videtur etiam huic opinioni consonare quod Aristoteles (de Memoria, c. 1) ostendit, memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animae sensitiva; ex quo videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

Sed si diligenter consideretur, haec positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras; hic autem (1) ponit ab una substantia separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam utrum ab una vel pluribus substantiis separatis nostra causetur scientia: utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus; cujus contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu caret scientia sensibilium quae cognoscuntur per sensum illum.

Dicere autem quod, per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum universale, et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativae et cogitativae, sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem intelligentiae agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur: per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad

(1) *Sicut est illius*, i. e. sicut haec necessitas phantasmatum est illi qui jam habet scientiam, ad considerandum secundum illam scientiam.

(2) *De Anima*, c. 6

(1) *Hic*, i, e. Avicenna.

id quod supra est Non igitur est verisimile quod, per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiae separatae. — Plato autem radicem suae positionis melius est prosecutus; posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergiscentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium, unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum ejus positionem; nam, cum substantiae separatae sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra quae est ejus capax.

Amplius, Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum (1) quam esse materiae corporalis. Cum igitur formae, fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum (2), conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

Adhuc, Cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

Item, Videmus quod diversa, quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum; sicut sensus communis (3) apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare (quae, in parte animae sensitivae pertinent ad diversas potentias) oportet quod, in suprema potentia, scilicet intellectu, uniantur.

Praeterea, Intelligentia agens, secundum ipsum (4), influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiae agenti (5), qui addiscit unam scientiam non magis addiscit illam quam aliam; quod patet esse falsum.

Patet etiam quod haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit (de Anima, 3, text. comm. 6) quod intellectus possibilis est locus specierum; quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennae utamur.

Item, Postea (text. comm. 8) subjungit quod, quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicujus superioris agentis.

Dicit etiam (Physic., 8, text. comm. 32) quod ante addiscere, est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore per quem reducatur in actum: non autem, postquam jam didicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

Dicit etiam (de Anima, 3, text. comm. 30) quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum: unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, et non a substantia separata.

Rationes autem quae videntur in contrarium esse non est difficile solvere.

Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, cum considerat actu; cum vero non considerat actu non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 8) quod *cum haec pars (scilicet intellectus possibilis) unaquaeque fiat, sciens dicitur secundum actum; hoc autem accidit, cum possit operari per seipsum. Est quidem similiter et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter atque ante addiscere aut invenire* (1).

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicujus, prout cadit sub determinato tempore; non enim est nisi praeteriti, et ideo, cum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quae abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

CAPUT LXXV.

Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis.

Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quaedam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse.

Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam; quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, cum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam; non autem per materiam quae sit pars sui, quia sic esset receptio ejus de genere receptionis materiae primae, et reciperet formas individuales, quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quae est corpus hominis cujus ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cujus est actus est forma materialis; oportet enim quod esse cujuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio ejus; sicut enim prin-

(1) *Esse autem intellectus possibilis*, i. e. Intellectus possibilis, secundum essentiam suam, est magis firmus quam materia corporalis, cum haec sit principium variationis et transmutationis.

(2) *Secundum ipsum*, i. e. secundum Avicennam.

(3) *Sensus communis*, juxta psychologicam veterum et S. Thomae doctrinam, est sensus interior qui sicut communis radix et principium exteriorum sensuum, perceptas eorum intentiones inter se confert.

(4) *Secundum ipsum*, i. e. secundum Avicennam.

(5) *Si igitur addiscere. . intelligentiae agenti*, i. e. si *addiscere* nihil aliud est quam aptatio ad unionem cum intelligentia agente...

(1) Hunc Aristotelis locum sic explanat S Thomas (Comm. de Anima, 3, lect. 8), « *Cum autem sic fiat singula* (*intellectus possibilis*) » i. e. sic reducatur in actum specierum intelligibilium, quemadmodum sciens, i. e. habens scientiae habitum, habet species in actu, et tunc dicitur intellectus qui est secundum actum. Hoc autem accidit statim cum aliquis potest per seipsum operari operationem intellectus, quae est ipsum intelligere: sicut et quamlibet formam tunc aliquis in actu habet quando potest operationem illius formae explere. Sed, licet tunc intellectus quodammodo sit in actu quando habet species intelligibiles, sicut sciens habet habitum, est tamen et tunc quodammodo in potentia; non tamen eodem modo sicut prius erat in potentia, antequam scientiam acquireret addiscendo vel inveniendo.

cipia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia hujus individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis, et per consequens quod non recipiat aliquid neque operetur sine organo corporali; quod est etiam contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium hominum.

Item, Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie; cum enim specierum intellectarum in actu proprium subjectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eaedem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales, quae non possunt esse formae intelligibiles; quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum; necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

Adhuc, Magister scientiam quam habet transfundit in discipulum; aut igitur eamdem numero, aut aliam diversam numero, etsi sit eadem in specie. Secundum videtur impossibile esse, quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in aliquo, generando sibi simile in specie; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eamdem scientiam numero causet in discipulo; quod esse non posset, nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

Sicut autem praedicta positio veritatem non habet, ut ostensum est, ita rationes positae ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum; ut tamen non fiat in hoc vis (1) quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore; sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet; et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis qui est potentia animae humanae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

Secunda vero ratio ipsius deficit ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur; cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili; quod patet esse falsum; nulla enim scientia de eis aliquid considerat, nisi naturalis et metaphysica; sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur; ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis cognoscantur. Neque tamen oportet quod, si scientiae sunt de universalibus, universalia sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei; quae enim conjuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur; simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem absque materia sensibili, licet etiam cum materia sensibili intelligere posset; haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilum in intellectu receptarum, quae quandoque sunt similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis quantae (1); similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali.

Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem hujus intelligentis et illius; ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero hujus et illius, cum operatio sequatur formam, quae est principium operationis; sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum quod sit unius et ejusdem similitudo; et hoc est possibile, si species intelligibiles sint numero diversae; nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis. Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eaedem specie, non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum repugnat ei quod est esse intelligibile actu: oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et intellectum agentem, si ponantur quaedam substantiae separatae, corpori non unitae, per se subsistentes, quaedam individua esse; et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas; cujus signum est quod, ad hoc quod fiant formae rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur; et ideo in

(1) *Ut tamen non fiat in hoc vis....*, i. e. ita tamen ut vis argumenti non sita sit in hoc quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se sed solum ut sunt principia totius. — Sensus est: Ex eo quod confitemur, adversarii nostri non concludere possunt quod partes hominis (scilicet *humanitatis* vel speciei humanae) ponantur solum ut principia totius, et non in genere vel specie secundum se.

(1) *Quantitatis tantum*, i. e. quantitatis in abstracto consideratae. — *Substantiae sensibilis quantae*, i. e. quantitatis in concreto.

illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia; species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum quod est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae; unde cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

Praeterea, In rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines, ita nec individua quae sunt unica in sua specie, ut hic sol et haec luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem, sive sint plures intellectus possibiles sive unus; sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert quantum ad hoc quod species receptae in intellectu possibili sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus aut plures.

Item, Intellectus possibilis, secundum Commentatorem praedictum, est ultimus in ordine intelligibilium substantiarum; quae quidem, secundum ipsum, sunt plures.

Nec potest dici quin aliquae superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quae intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formae eorum quae causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formae intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur quin, per reflexionem quamdam, intellectus seipsum intelligat et suum intelligere et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: Uno modo, in particulari; intelligit enim se nunc intelligere; alio modo, in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali; et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

Per haec autem quae dicta sunt et tertiae rationis apparet solutio. Quod enim dicit (1) scientiam in discipulo et in magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non; est enim numero una quantum ad id quod scitur, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur neque quantum ad ipsum scientiae habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister scientiam causet in discipulo sicut ignis generat ignem: non enim idem est modus eorum quae a natura generantur et eorum quae ab arte. Ignis quidem generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum suae formae; magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis: ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles (Poster., 1, text. comm. 5) tradit; demonstratio enim est syllogismus faciens scire.

Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles (Metaphys. 7, text. comm. 29) docet, artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa; non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cujus materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa; nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem; et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura; sed semper fit ab arte, sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem secundi generis fit et ab arte et a natura sine arte; multi enim, per operationem naturae, sine arte medicinae sanantur. In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam; si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi: in eo enim qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus, et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia; et ideo scientia acquiritur dupliciter: et sine doctrina per inventionem, et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire, offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota, quia omnis disciplina et omnis scientia ex praeexistenti fit cognitione, et illa principia in conclusione deducendo, et proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando; sicut et medicus dicitur naturae minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

Praeterea, Cum Commentator praedictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subjecto, unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro; intellectum enim passivum constat non esse eumdem in diversis, cum sit potentia materialis. Unde haec ratio non est ad propositum secundum ejus positionem.

CAPUT LXXVI.

Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae.

Ex his autem concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut Alexander etiam ponit et Avicenna, qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

Cum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur de Anima, 3 (text. comm. 17). Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (c. 73), et intellectus etiam agens erit hujusmodi, et non erit unus omnium.

Adhuc, Intellectus agens non facit species intel-

(1) Supple *Commentator.*

ligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata (1), cum non sit in potentia; sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse; nam omne agens agit sibi simile. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili; et sic, cum intellectus possibilis sit pars animae, intellectus agens non erit substantia separata.

Amplius, Sicut materia prima perficitur per formas naturales quae sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formae naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicujus substantiae separatae tantum, sed per actionem formae ejusdem generis, scilicet quae est in materia; sicut haec caro generatur per formam quae est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles (Metaphys. 7, text. comm. 28). Si igitur intellectus possibilis sit pars animae et non sit substantia separata, ut probatum est (c. 59), intellectus agens, per cujus actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animae.

Item, Plato (2) posuit scientiam in nobis causari ab *Ideis*, quas ponebat esse quasdam substantias separatas; quam quidem positionem Aristoteles improbat (Metaphys. 1, text. comm. 48 et infra). Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens est quaedam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et platonicam a Philosopho improbatam.

Adhuc, Si intellectus agens est quaedam substantia separata, oportet quod ejus actio sit continua et non intercisa, vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum; sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu; igitur oportet quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

Praeterea, Comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata quae sunt in quibuscumque hominibus, est una; sicut comparatio solis est una ad omnes calores. Res autem sensibiles similiter sentiunt sentientes et inscii (3), et per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita; disponuntur autem ad hoc per actum cogitativae virtutis, cujus usus est in nostra potestate; et ideo intelligere actu est in nostra potestate; et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata; quia non omnes habent actum virtutis cogitativae convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

Videtur autem quod haec responsio non sit omnino sufficiens. Haec enim dispositio quae fit per cogitationem ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit (1), vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut Averrhoes (2) et Alexander (3) dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens, quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu; unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid, in cujus natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariae dispositiones, sicut materia aquae disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili, quod possit impedire cujuscumque speciei intelligibilis susceptionem; nam species intelligibiles, etiam contrariorum, in intellectu non sunt contrariae, ut probat Aristoteles (Metaphys. 7, text. comm. 23) cum unum sit ratio cognoscendi aliud; falsitas autem quae accidit in judicio intellectus componentis et dividentis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua praeparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

Praeterea, Colores, facti visibiles actu per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphanum et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata, illustrata ab intellectu agente, non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum, non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit (de Anima, 3, text. comm. 30).

Item, Secundum hoc, phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, et per consequens nec sensus, sed solum per accidens, quasi excitantia et praeparantia intellectum possibilem ad recipiendum; quod est opinionis platonicae (4), et contra ordinem generationis intellectus et scientiae quem ponit Aristoteles (Metaphys. 1, text. comm. 1 et Poster., 2, text. comm. 27), dicens quod *ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum, ex multis experimentis universalis acceptio, quae est scientiae et intellectus.* Est autem haec positio Avicennae (5) consona his quae de generatione rerum naturalium dicit; ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas quae effluunt in materias ab intelligentia agente separata; unde et eadem ratione ponit quod phantasmata praeparant intellectum possibilem, formae autem intelligibiles fluunt a substantia separata. Similiter autem quod per cogitationem disponantur phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur, si intellectus agens ponatur substantia separata; hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem

(1) *Maxime sicut substantia separata,* i. e. praesertim si intellectus agens supponatur substantia separata.
(2) In *Timaeo.*
(3) *Sentientes et inscii,* i. e. conscii et inscii.

(1) *De Anima,* part. 1, c. 5.
(2) *De Anima,* l. 3, text. comm. 5.
(3) Vide supra, c. 62.
(4) *De Rep.* l. 6. ad calc. et l. 7, et *Epist. ad Dion. et amicos.*
(5) *Metaphys.*, tract. 9, c. 5.

perfectio est ab agente separato; quod est contra sententiam Aristotelis (Metaphys. 7, text. comm. 28); non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum quam inferiores naturae ad proprias operationes.

Amplius, Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis; hominem enim generat sol et homo; similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur absque principio activo sui generis; sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione (1). Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere, ad ipsum, agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. Haec autem ratio contra Avicennam non procedit, nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

Adhuc, Intentio effectus demonstrat agentem; unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturae inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum: propter quod Aristoteles (Metaphys. 7, text. comm. 30) dicit ea fieri casu; animalia autem quae fiunt ex semine, sun: ex intentione naturae superioris et inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animae nostrae.

Item, In natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem; si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia; ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quae non completur sine passione quadam, inquantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum, secundum esse, ab anima hominis separatum esse.

Adhuc, Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis, ut miracula facere et prophetare et alia hujusmodi quae divino munere homines operantur. Cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequitur quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini; et sic homo non poterit definiri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.

Praeterea, Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est; unde Aristoteles (de Anima, 2, text. comm. 24, 25 et 26) ostendit quod (id) quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis convenit homini; homo enim species abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes. — Si autem dicatur quod hae actiones attribuuntur homini inquantum praedicti intellectus continuantur nobis, ut Averrhoes dicit, jam supra (c. 59) ostensum est quod continuatio intellectus possibilis nobiscum, si sit quaedam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quae per artem ponuntur in materia, ut patet ex exemplo Aristotelis (de Anima, 3, text. comm. 17). Formae autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem (1); unde nec subjectum harum formarum potest per hujusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

Adhuc, Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operan-

(1) Ex his verbis immerito concluderetur S. Thomae opinionem consentire cum opinione quorumdam physiologistarum qui etiam nunc hodie, quamvis eam nullo experimento confirmare potuerint, thesim ponunt de *Spontanea animalium generatione.* Licet enim sanctus Doctor aristotelica verba expresse non repudiet, ea in quibusdam locis, aliquo modo interpretari conatur, ut patet praesertim commentario ad Metaphys. 7, text. comm. 30: — « Dicitur in littera (Aristotelis) quod virtus activa, quae est in spermate, etsi non » sit anima in actu, est tamen anima in virtute; sicuti forma domus in anima non est domus actu, sed virtute. » Unde, sicut ex forma domus quae est in mente potest fieri » forma domus in materia, ita ex virtute seminis potest fieri » anima completa, praeter intellectum qui est ab extrinseco, » et adhuc amplius, inquantum virtus, quae est in semine, » est ab anima perfecta cujus virtute agit; media enim principia agunt in virtute primorum. In his vero quae generantur ex putrefactione, etiam est in materia aliquod principium simile virtuti activae quae est in spermate; ex » quo causatur anima in talibus animalibus. Et sicuti virtus, quae est in spermate, est ab anima completa animalis » et a virtute caelestis corporis, ita virtus, quae est in materia putrefacta generativa animalis est a solo corpore » caelesti, in quo sunt virtute omnes formae generatae, sicut » in principio activo. » — Unde videtur quod S. Thomas, quamvis impediretur factis quae tunc apud omnes tamquam comperta habebantur et quae nuperrime (nostris tantum temporibus) microscopicis observationibus correcta sunt, quamvis etiam physicae Aristotelis et antiquorum doctrinae addiceretur, quae solem ut generationis communem causam et virtute generativa praeditum ponebat, non tamen cadit in errorem eorum de quibus loquimur physiologistarum, qui materiae propriam et sufficientem generandi virtutem attribuunt. Dicit enim S. Thomas quod, in materia putrida, quum ex ea generantur animalia ignobilia, *est etiam aliquod principium simile virtuti activae quae est in spermate.* Error igitur, quem non potuit non accipere S. Thomas, tantum de physica versatur; et non inde in errorem physiologicum lapsus est, a quo per veritatem suae doctrinae metaphysicae praemunitus fuit.

(1) *Formae autem...*, i. e. formae per artem productae non accipiunt a suo principio productivo virtutem agendi quae in eo est, sed solum similitudinem formalem. — Formae vero a natura productae et similitudinem et virtutem agendi accipiunt.

dum quam seipsum agat (1); irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente; sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio; et sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

CAPUT LXXVII.

Quod non est impossibile intellectum possibilem, et agentem, in una substantia animae convenire.

Videbitur autem forsan alicui hoc esse impossibile quod una et eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia (quod pertinet ad intellectum possibilem) et faciat ea actu (quod est intellectus agentis), cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animae convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc, respectu illius, esse secundum aliquid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus; aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Haec autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; et ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinatae, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat; omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata, quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu; et tamen quia, in hoc homine cujus similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium, et haec est potentia intellectus possibilis. — Differt tamen hoc quod invenitur in anima ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus, quia ibi unum est in potentia ad aliud secundum eumdem modum quo in altero invenitur actu; nam materia aeris est in potentia ad formam aquae eo modo quo est in aqua; et ideo corpora naturalia quae communicant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem: anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu; et ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus sed intellectui agenti; propter quod Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 17) quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Hujus autem exemplum omnino simile esset. si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum (1) et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu; sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare objecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia a parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quae sunt manifestissima se habet sicut oculus noctuae ad solem; unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostrae animae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia; sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Haec autem intelligibilia quae anima intellectiva humana intelligit Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet *ideas*; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis; quod patet esse falsum; nam magis sunt nobis intelligibilia quae sunt sensui proximiora, quae (tamen) in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum (de Anima, 3, text. comm. 17 et 18) quod ea quae sunt nobis intelligibilia non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus; unde oportuit quod poneret virtutem quae hoc faceret; et haec est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis, et praecipue cum Ari-

(1) *Magis agitur...*, i. e. magis movetur quam seipsum movet ad operandum.

(1) *Oculus est diaphanum*, i. e. oculus est διαφανόν τι,

stoteles (de Anima, 3, text. comm. 18) intellectum agentem comparet lumini.

CAPUT LXXVIII.

Quod non fuit sententia Aristotelis quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae.

Quia vero plures opinioni suprapositae assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est, ex verbis ejus, quod ipse hoc non sentit de intellectu agente quod sit substantia separata.

Dicit enim primo (de Anima, 3, text. comm. 17, et 18) quod, sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere (et hoc est in potentia ad omnia quae sunt illius generis), et aliquid quasi efficiens (quod facit omnia quae sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam), necesse est et in anima esse has differentias, et hujusmodi quidem (1), scilicet: quod in anima est sicut materia est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia; ille vero qui in anima est sicut efficiens causa est intellectus quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, idest intellectus agens, qui est sicut habitus et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum exponit subjungens (text. comm. 18) quod est sicut lumen; quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores, inquantum scilicet facit eos visibiles actu: hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae; expresse enim dicit quod intellectus possibilis, et agens, sunt differentiae animae, et quod sunt in anima; neutra ergo earum est substantia separata.

Adhuc, Ratio ejus hoc idem ostendit: Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia, ad ea quae sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars et materia; sed anima intellectiva est quaedam natura in qua invenitur potentia et actus, cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia; est igitur, in natura animae intellectivae, aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animae, et non aliquid separatum, secundum esse, a corpore cujus anima est actus.

Amplius, Aristoteles dicit (ibid. text. comm. 18) quod intellectus agens est sicut habitus, quod est lumen. Habitus autem non signatur ut aliquid per se existens, sed alicujus habentis (2). Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se existens, sed est aliquid animae humanae. — Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed ut sit sensus: Intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Haec enim est definitio (hujus) habitus, ut commentator Averrhoes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipsum (1) quod est sibi proprium ex se, et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco; expresse enim assimilat habitui non ipsum factum (2), sed intellectum quo est omnia facere. — Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis (3), secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum: quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles (Poster. 2, text. comm. ult.), et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cujus est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra privationem et potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus; et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum sicut lumen habitus est.

Deinde subjungit (de Anima, 3, text. comm. 19) quod hic intellectus, scilicet agens, est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens. Horum autem quatuor quae attribuit intellectui agenti, duo supra expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quod sit immixtus et quod sit separatus. Tertium, scilicet quod sit impassibilis, sub distinctione dixerat; ostendit enim primo (text. comm. 6 et 7) quod non est passibilis sicut sensus, et postmodum (text. comm. 14) ostendit quod communiter accipiendo pati, passibilis est, inquantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod erat in potentia ad intelligibilia et nihil horum erat actu ante intelligere. Sic igitur in duobus primis, intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio, partim convenit et partim differt; in quarto autem, omnino differt agens a possibili. — Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, subjungens (text. comm. 19): *Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium (scilicet activum) materia;* supra enim (text. comm. 17) dixerat quod intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima sic: Agens est honorabilius patiente et materia: sed possibilis qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra (c. 62) probatum est: ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium sic excluduntur: Agens in hoc est honorabilius patiente et materia quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens in potentia; intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens; intellectus igitur agens est non patiens, et actu ens. Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quaedam substantia separata, sed quod sit separatus hoc modo quod supra dixit de possibili, scilicet ut non habeat organum. Quod autem dicit quod est *substantia actu ens*, non repugnat ei quod *substantia animae est in potentia*, ut supra (c. 76) ostensum est.

Deinde subjungit (text. comm. 19): *Idem autem est secundum actum, scientia rei;* in quo Com-

(1) *Et hujusmodi quidem*, i. e. et eodem modo.
(2) *Sed alicujus habentis*, i. e. sed signatur ut habitus alicujus habentis.

(1) *Per ipsum*, i. e. per habitum.
(2) *Factum*, i. e. effectum intellectus agentis.
(3) *Per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis*, i. e. per modum quo consideratur ut *potentia*.

mentator dicit quod differt intellectus agens a possibili; nam in intellectu agente idem est intelligens et intellectum, non autem in possibili. Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis, nam supra (text. comm. 15) eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod *ipse intelligibilis est sicut intelligibilia; in his enim quae sine materia sunt, idem est intelligens et quod intelligitur: scientia namque speculativa et quod speculatum est idem est.* Manifeste enim, per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia. — Et primum, supra (text. comm. 14) dixerat quod *intellectus possibilis est quodammodo intelligibilia; sed nihil actu est antequam intelligat*, ubi expresse dat intelligere quod, per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicat de intellectu possibili, quia hoc etiam supra (text. comm. 5) dixerat de sensu et sensibili secundum actum; sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu, et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu. Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu dicens (text. comm. 19) quod *scientia in actu est idem rei scitae in actu.* Deinde dicit (text. comm. 20): *Qui vero secundum potentiam tempore prior in uno est, omnino autem neque in tempore.* Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur, scilicet quod actus, secundum naturam, est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod intellectus qui est secundum potentiam (scilicet possibilis), prout est in potentia, prior est tempore quam intellectus in actu; et hoc dico in uno et eodem, non tamen omnino (idest universaliter); quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est in actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dicit (Physic. 3, text. comm. 20) quod *ante addiscere indiget aliquis docente ut reducatur de potentia in actum.* Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

Deinde dicit (de Anima, text. comm. 20): *Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit*; in quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra enim (text. comm. 14) dixit de intellectu possibili quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit (quando scilicet est in potentia ad intelligibilia), quandoque intelligit, (quando scilicet est in actu ipsa (1). Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut jam dixit (text. comm. 8). Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

Deinde subjungit (text. comm. 20): *Separatum autem hoc solum quod vere est*; quod non potest intelligi de agente; non enim ipse solus est separatus, quia jam idem dixerat (text. comm. 6) de intellectu possibili; nec potest intelligi de possibili, quia jam idem dixerat (text. comm. 19) de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur; quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, idest illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens possibilem at agentem. Et ideo subjungit quod *hoc solum (animae) immortale et perpetuum est*, quasi a corpore non dependens, cum sit separatum.

(1) *Ipsa*, supple *intelligibilia*.

CAPUT LXXIX.

Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur.

Ex praemissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

Ostensum est enim supra (c. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

Adhuc, Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur. — Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

Item, Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile: propria enim operatio hominis, inquantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis, intelligere enim est universalium et incorruptibilium, inquantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Amplius, Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

Item, Unumquodque quod recipitur in aliquo recipitur in eo secundum modum ejus in quo est. Formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu; sunt autem in-

telligibiles actu prout sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut probatum est supra (c. 59 et 61), intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis.

Adhuc, Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum proprium primi recipientis est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cujus intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

Amplius, Faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 19). Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex praemissis patet. Cum igitur intelligibilia actu, inquantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens, ut ex praemissis patet.

Item, Nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii vel per corruptionem sui subjecti vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subjecti, sicut destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aeris deficit, deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii; non est enim ei aliquid contrarium, cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti: ostensum est enim supra (c. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae, quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

Adhuc, Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, inquantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen; quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo reparato; videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles (de Anima, 1, text. comm. 69) quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Cum igitur intellectus sit virtus animae, quae non indiget organo, ut ex praemissis (c. 68 et 69) patet, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia. Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis, dicit enim (de Anima, 1, text. comm. 65) quod *intellectus videtur quaedam substantia esse, et non corrumpi*: quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quae sit intellectus, possibilis vel agens, ex praemissis haberi potest.

Praeterea, Apparet ex ipsis verbis Aristotelis (Metaphy., 12, text. comm. 16), ubi dicit contra Platonem loquentis, quod causae moventes praeexistunt, causae vero formales sunt simul cum his quorum sunt causae: *quando enim sanatur homo, tunc etiam sanitas est*, et non prius; contra hoc quod Plato posuit formas rerum praeexistere rebus. Et his dictis postmodo subdit (text. comm. 17): *Si autem posterius aliquid manet perscrutandum est; in quibusdam enim nihil prohibet, ut si est anima talis, non omnis, sed intellectus*. Ex quo patet, cum loquatur de formis, quod vult intellectum, quia est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus. Patet autem ex praemissis verbis Aristotelis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem (sicut Gregorius nyssenus (1) ei imponit); nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam post corpus remanere et substantiam quamdam esse.

Praemissis autem sententia catholicae fidei concordat; dicitur enim in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus: *Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. Non cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum intervallum, sicut Zenon dicit, quia substantialiter vivit* (2).

Per hoc autem excluditur error impiorum, ex quorum persona dicitur: *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tamquam non fuerimus* (Sap. 2, 2), et ex quorum persona dicit Salomon: *Unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia et nihil habet homo jumento amplius*, Eccl., 3, 19; quod enim non ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod, in fine libri, quasi determinando subjungit: *Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum* (12, 7). Infinitae etiam sunt auctoritates sacrae Scripturae, quae immortalitatem animae protestantur.

CAPUT LXXX.

Rationes probare volentium animam humanam corrumpi, corrupto corpore.

Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra (c. 75) ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum, quod videtur esse secundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile solum id quod est unum in omnibus hominibus, sive hoc

(1) *De Philos.*, l. 2, c. 5 et 6.
(2) Gennad. massil., c. 16.

sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit, sive cum agente etiam possibilis (1), ut dicit Averrhoes (2).

Amplius, Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multae animae post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas; sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quae sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus, diversitas nisi formalis; non enim sunt compositae ex materia et forma, ut supra (c. 50) probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversae secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animae ad aliam speciem, quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod, antequam essent a corporibus separatae, erant secundum speciem diversae. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa; quod est inconveniens. Ergo impossibile videtur quod animae humanae multae remaneant post corpora.

Adhuc, Videtur omnino esse impossibile secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno; ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile; nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem.

Item, Quod advenit alicui et discedit ab eo praeter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter: haec enim est definitio accidentis. Si ergo anima humana non corrumpitur, corpore abscedente, sequetur quod anima humana accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana: non enim ex his quae conjunguntur per accidens fit species una; nam homo albus non est aliqua species.

Amplius, Impossibile est aliquam substantiam esse, cujus non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animae finitur cum corpore; quod quidem patet per inductionem: — nam virtutes animae nutritivae operantur per qualitates corporeas et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus, quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum quae pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia; et quaedam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quae dicuntur animae passiones, ut amor, gaudium et hujusmodi. Intelligere autem, etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen objecta ejus sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima, ad intelligendum, virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa, de quibus constat quod, cum sint actus quorumdam organorum corporis per quae operantur, non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 30) quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*, et quod *nihil intelligit sine intellectu passivo*, quem vocat virtutem cogitativam, quae est corruptibilis; et propter hoc dicit (de Anima, 1, text. comm. 65) quod *intelligere hominis corrumpitur, quodam interius corrupto*, scilicet phantasmate vel passivo intellectu; et de Anima, 3, (text. comm. 20) dicitur quod *non reminiscimur, post mortem, eorum quae scivimus in vita*. — Sic igitur patet quod nulla operatio animae potest remanere post mortem; neque igitur substantia ejus manet. cum nulla substantia possit esse absque operatione.

(1) *Sive cum agente etiam possibilis*, i. e. sive intellectus possibilis etiam cum intellectu agente.

(2) De Anima, l. 3, comm. 5.

CAPUT LXXXI.

Solutio praecedentium rationum.

Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex praemissis (c. 79) ostensum est, tentandum est solvere.

Ac primo sciendum est quod quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet; alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit; unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas; si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, id est simul cum materia, et secundum proportionem ipsius; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem (c. 68) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat.

Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia vel secundum diversam rationem formae; constat enim quod alia est essentia formae hujus ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animae et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius animae, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Hu-

jusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum, alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas.

Occasione autem tertiae rationis inductae, aliqui, aeternitatem mundi ponentes, in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. Alii vero (1) dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune, scilicet intellectus agens secundum quosdam, vel cum eo intellectus possibilis secundum alios. Alii autem (2) posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere: sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt animas easdem diversis corporibus uniri post determinatum tempus; et haec fuit platonicorum opinio, de qua infra (c. 83) agetur. Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas; esse enim infinitum actu, in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens; quod ponere non reputant inconveniens, et est positio Avicennae et Algazelis (3). Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expressum non invenitur, cum tamen expresse mundi aeternitatem ponat. Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat; nam probat (Physic. 3, text. comm. 40 et infra, et de Caelo et Mundo, 1, text. comm. 54 et infra) infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus (4). Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt.

Non est etiam necessarium quod, si anima manet, corpore destructo, quod fuerit ei accidentaliter unita, ut quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur (5) quod potest adesse vel abesse praeter corruptionem subjecti compositi ex materia et forma; si autem referatur ad principia compositi subjecti, verum non invenitur (6). Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse, ut probat Aristoteles (Physic. 1, text. comm. 82); unde, recedente forma, manet in sua essentia: non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter; uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (c. 68) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter tamen ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formae; anima autem humana manet in actu eodem; et ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

(1) Alexander aphrodisiaeus et Averrhoes.

(2) Plat. *de Rep*, l. x, et *Phaed.*

(3) Gazali, vulgo *Algazel*, celeberrimus inter Arabas philosophus, anno 1038 natus, floruit et docuit Bagdato, Damaso, Hierosolymis et Alexandria.

(4) *Non autem*.... i. e. non autem probat infinitum non esse actu in substantiis immaterialibus.

(5) *Describitur*, supple *in hoc quarto argumento*.

(6) *Verum non invenitur*, i. e. haec definitio accidentis non vera invenitur.

Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si a corpore separetur, dicimus esse falsum. Manent enim operationes illae quae per organa non exercentur; hujusmodi autem sunt intelligere et velle. Quae autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animae nutritivae et sensitivae, hae non manent.

Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est; unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animae humanae, dum est corpori unita, etsi sit absolutum, a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subjectum ipsum recipiens est corpus; unde et consequenter operatio propria ejus, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma; unde, quamdiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate, nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam per quam phantasmata praeparantur, ut ex dictis (c. 73) patet; et propter hoc, intelligere (quantum ad hunc modum) et similiter reminisci destruitur, corpore destructo. Esse vero animae separatae est ipsi soli absque corpore; unde nec ejus operatio, quae est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua objecta in corporeis organis existentia, quae sunt phantasmata; sed intelliget per seipsam, per modum substantiarum quae sunt totaliter secundum esse a corporibus separatae, de quibus infra (c. 91-101) agetur, a quibus etiam, tamquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum.

Cujus signum etiam in viventibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiae, quae a corporeis delectationibus retrahit animam, praecipue facit homines ad intelligendum aptos; homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quae modum ratiocinationis humanae excedunt: et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit, quia, cum anima humana, ut supra (c. 68) ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet.

Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum praesentis vitae, corrupto corpore, corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem, cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut Aristoteles (de Memoria et Reminiscentia, c. 2) probat, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminisci aequivoce sumatur pro intelligentia eorum quae quis prius novit, quam (1) oportet animae separatae adesse etiam

(1) *Quam*, supple *intelligentiam*.

eorum quae novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut dictum est supra (c. 74). Circa alias vero animae operationes, sicut est amare, gaudere et alia hujusmodi, est aequivocatio cavenda; nam quandoque sumuntur ut sunt animae passiones, et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali, et sic in anima manere non possunt post mortem, ut Aristoteles probat (de Anima, 1, text. comm. 66): sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione; unde Aristoteles (Etich. 7, c. 14) dicit quod Deus una simplici operatione gaudet, et (10, c. 8) quod in contemplatione sapientiae est delectatio admirabilis, et (8, c. 5) amorem amicitiae ab amatione, quae est passio, distinguit: cum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est (ea) hujusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere.

Sic igitur ex praedictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

CAPUT LXXXII.

Quod animae brutorum animalium non sunt immortales.

Ex his autem quae dicta sunt evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

Jam enim ostensum est (c. 57 et 68) quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis; non enim intelligunt neque ratiocinantur; quod ex hoc apparet quia omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae (1) et non ex arte operantes; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam (2). Nulla igitur operatio est animae brutorum quae possit sine corpore esse. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse; ergo, pereunte corpore, perit.

Item, Omnis forma separata a materia est intellecta in actu; sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, inquantum abstrahit eas, ut ex supradictis (c. 77) patet. Sed si anima bruti manet, corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens et intellectum, ut Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 16). Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis; quod est impossibile.

Adhuc, In qualibet re quae potest pertingere ad aliquam perfectionem invenitur naturalis appetitus illius perfectionis; bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque (3) proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, inquantum in eis invenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur (quod quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis), non autem quantum ad proprium appetitum animalis inquantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens; nam, cum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum; neque ergo illud appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

Amplius, Cum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem (Ethic. 10, c. 5), ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis; non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem scientiae doctrina catholicae fidei concordat; dicitur enim de animalibus brutis: *Anima carnis in sanguine est*, Levit. 17, 11, quasi dicatur: Ex sanguinis permanentia esse illius dependet. — Et in libro de Ecclesiasticis dogmatibus: *Solum hominem credimus habere animam substantivam* (id est per se vitalem); *brutorum vero animas cum corporibus interire* (1). Aristoteles etiam dicit (de Anima, 2, text. comm. 21) quod intellectiva pars animae separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.

Per hoc autem excluditur positio Platonis (2), qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales.

Cujus enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animae sensitivae in brutis est aliqua operatio per se subsistens, in qua non communicat corpus, scilicet se movere; natura enim movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde cum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto; illa enim solum per accidens corrumpuntur quae per se non habent esse; per se autem non potest corrumpi, cum neque contrarium habeat neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsam. Omne autem movens seipsum oportet esse immortale, corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere; unde sequitur (secundum ipsum) quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum praemissa, quia, cum (secundum Platonis positionem (3)), nihil moveat nisi motum, id quod est seipsum movens est per se ipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se.

(1) *Motae*, supple *animae*.

(2) Adverte operationes animalium a S. Thoma allatas apud recentiores zoologistas *mere instinctivas* nominari; quas ab aliis distinguunt animalium operationibus, in quibus quamdam ratiocinationem inesse existimant. Istarum vero, quas vocant alii *intellectuales*, alii *quodammodo intellectuales*, ratio nobis sufficienter depromi posse videtur ex animalium virtute a S. Thoma et Scholasticis *aestimativa dicta*.

(3) *Unumquodque proprium bonum*, i. e. unumquodque appetit proprium bonum.

(1) Gennad. massil., c. 16 et 17.

(2) *De Leg.*, l. 5.

(3) *De Leg.*, l. 10.

Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo, ponebat Plato (1) animam sensitivam propriam operationem habere; dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animae sentientis, et ipsa sic mota movebat corpus ad sentiendum; unde, diffiniens sensum, dicebat quod est motus animae per corpus.

Haec autem quae dicta sunt patet esse falsa.

Non enim sentire est movere, sed magis moveri; nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animae absque corporeo instrumento, sicut est intelligere; nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus quae sunt individuationis principia, non autem sensus; quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

Adhuc, Diversi sensus sunt perceptivi diversorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum. Haec autem diversitas manifeste ex dispositione organorum diversa contingit; nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem haec receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva; nam virtus immaterialis se habet aequaliter, quantum de se est, ad omnes hujusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

Praeterea, Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium, non autem intellectus; quia qui intelligit altiora intelligibilium non minus poterit alia speculari, sed magis. Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili: intellectus quidem passio fit absque organo corporali; passio vero sensus cum organo corporali, cujus harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

Quod autem Plato dixit (2) animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, nisi sit motum; unde Plato ponebat omne movens moveri: et, quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quae est primum movens in motibus animalium, esse aliquid movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum dupliciter. Primo quidem, quia probatum est (lib. 1, c. 13) quod omne quod movetur per se, est corpus; unde cum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens. Secundo, quia, cum movens in quantum hujusmodi sit actu, motum autem in quantum hujusmodi sit in potentia, nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia, impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum; sed oportet, si aliquid dicitur seipsum movens, quod una pars ejus sit movens et alia pars sit mota: et hoc modo dicitur animal movere seipsum; quia anima est movens et corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus qui proprie corporum est, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit (de Anima, 3, text. comm. 28) quod sentire et intelligere sunt motus quidam; sic autem motus non est actus existentis in potentia sed actus perfecti. Unde cum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis quae non agunt absque materia; non enim calor calefacit separatim, sed calidum; ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem: nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

Sed jam ostensum est quod operatio animae brutalis, quae est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione ejus, quod est appetere; nam omnia quae ad appetitum sensitivae partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt; unde et passiones animae dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum movere sit operatio animae sensitivae absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum; nam virtus quae dicitur exequens motum facit membra esse obedientia imperio appetitus; unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore; ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

CAPUT LXXXIII.

Rationes quibus probari videtur animam humanam non incipere cum corpore, sed fuisse ab aeterno.

Sed quia eaedem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper; quod quidem videtur his rationibus posse probari.

Nam id quod nunquam esse desinet habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper, nunquam de eo verum est dicere non esse; quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incepit esse, est aliquando verum dicere non esse. Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

Adhuc, Veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est etiam aeterna; est enim necessaria. Omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis, ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione ex ejus aeternitate potest probari animae aeternitas.

Amplius, Illud non est perfectum cui plurimae suarum partium principalium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (c. 68) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animae humanae esse incipiant quot ho-

(1) In *Timaeo*.
(2) *De Leg.* l. 10.

mines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium suarum partium addi et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum; quod est impossibile.

Adhuc, Etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacrae Scripturae. Dicitur enim quod *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat* (Gen. 1, 2). Hoc autem non esset, si quotidie novas animas faceret. Non igitur animae humanae esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

Propter has autem et similes rationes, quidam, aeternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita etiam et ab aeterno fuisse; unde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicet platonici, posuerunt easdem ab aeterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, ac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata.

Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander, sive cum eo etiam intellectus possibilis, ut posuit Averrhoes. Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba; nam, de intellectu loquens, dicit (de Anima, 3, text. comm. 29) ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse.

Quidam vero catholicam fidem profitentes, platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem catholicam, nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt, sed eas cum mundo sive potius ante mundum visibilem creatas esse et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter christianae fidei professores Origenes (1) posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes; quae quidem opinio usque hodie apud haereticos manet, quorum Manichaei eas etiam aeternas asserunt cum Platone, et eas de corpore ad corpus transire.

Sed de facili ostendi potest praemissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, jam supra (c. 73 et 76) est ostensum. Unde restat contra istas positiones procedere quae dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora extitisse, sive ab aeterno sive a mundi constitutione; quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

Ostensum est enim supra (c. 57) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in eodem, tempore est posterior; movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod quidem est potentia vivum, quam esset anima, quae est actus vitae.

Adhuc, Unicuique formae naturale est proprie materiae uniri; alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam quam quod convenit ei praeter naturam; quod enim convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens; quod autem convenit ei secundum naturam, inest ei per se; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non est igitur creata ante corpus cui unitur.

Amplius, Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, ut probatum est (c. 47), est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto, in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturae ordini quod anima fuerit prius creata corpore exuta, quam corpori unita.

Amplius, Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. — Si autem violenter (omne autem violentum est contra naturam), unio igitur animae ad corpus est praeter naturam; homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale: quod patet esse falsum. Praeterea, substantiae intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora caelestia; in corporibus autem caelestibus, nihil invenitur violentum neque contra naturam; multo igitur minus in substantiis intellectualibus. — Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium; natura enim semper uno modo operatur. Statim ergo a principio suae creationis, fuissent corporibus unitae, nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae; quod est inconveniens, tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut supra ostensum est, tum quia violentum et quod est contra naturam, cum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens. Praeterea, cum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiae est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra (c. 57 et 65) ostensum est. Non igitur unio animae ad corpus fit per appetitum animae, sed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur quod utrumque est animae naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatam pro diversis temporibus, hoc videtur esse impossibile: — Quia ea quae naturaliter variantur circa subjectum sunt accidentia, sicut juventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animae corpori uniri; et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens. — Praeterea omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subjectum caelesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiae autem intellectuales et incorporeae, inter quas sunt animae separatae, excedunt totum ordinem corporis; unde non possunt esse subjectae caelestibus motibus. Impossibile est igitur quod secundum diversa tempora naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc nunc illud appetant.

Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spon-

(1) Περὶ Ἀρχ., l. 1, c. 7 et seqq.

tanea voluntate, hoc esse non potest. — Nullus enim vult in statum pejorem venire nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status quam corpori unita (1), et praecipue secundum platonicos (2), qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quae prius scivit, et retardatur a contemplatione purae veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla causa in ea potest existere, cum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici quod judicium ex universali causa procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit incontinentibus, quia passiones hujusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate. — Praeterea, omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum est effectus casualis; sicut patet cum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem patris generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animae separatae uniri volentis. Cum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animae fieri non possit, sequitur quod sit casualis; et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu; quod patet esse falsum, cum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur quod nec ex natura nec ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione, hoc etiam non videtur conveniens, si animae ante corpora fuerunt creatae. Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suae naturae; unde et de singulis creatis dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum*, Gen. 1, 10 et seqq., et simul de omnibus: *Viditque cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen. 1, 31. Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturae earum. Non est autem ad ordinationem divinae bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur. — Praeterea, non pertinet ad ordinem divinae sapientiae, cum superiorum detrimento, ea quae sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinae sapientiae, ad nobilitandum humana corpora, animas praexistentes eis unire, cum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, cum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animae corporibus sunt unitae, sed in earum poenam; nam ante corpora eas peccasse existimavit, et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas unitas esse quasi quibusdam carceribus inclusas.

Sed haec positio stare non potest.

Poena enim bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae; quod est impossibile; est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, cum tamen dicatur, post hominis creationem: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen. 1, 31.

Praeterea, Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur, propter peccatum animae separatae, hoc constitutum est quod anima corpori uniatur, cum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret; quod derogat divinae Sapientiae, de qua dicitur: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*, Sap. 11, 21.

Adhuc autem et hoc repugnat Apostolicae doctrinae manifeste; dicitur enim de Jacob et Esau quod, *cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali...., dictum est quia major serviet minori*, Rom. 9, 11, 12 et 13. Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animae peccaverant, cum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet Gen. 25, 23.

Sunt autem supra, cum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quae etiam hic possent assumi; et ideo, eis praetermissis, ad alia transeundum est.

Item, Necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus aut non. Videtur autem manifeste, per id quod experimur, quod indigeat sensibus; quia qui caret sensu aliquo non habet scientiam de sensibilibus quae cognoscuntur per sensum illum; sicut caecus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et praeterea, si non sunt necessarii humanae animae sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis; cujus contrarium experimur; nam ex sensibus fiunt in nobis memoriae ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quae ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus. Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget (natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam dat convenientia organa sensus et motus), non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis (c. 57 et 78) patet. Non igitur fuit instituta anima sine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata, oportet dici quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam; quod platonici concesserunt, dicentes ideas, quae sunt formae rerum intelligibiles separatae, secundum Platonis sententiam (1), causam scientiae esse; unde anima separata, cum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium sientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem praehabitae scientiae patiatur; quod etiam platonici confitentur, hujus rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quae in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut cum aliquis cuidam jam oblito aliquorum quae prius scivit seriatim proponit ea quae prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit; ex quo etiam sequebatur quod

(1) *Anima separata est altioris status quam corpori unita.* — Adverte quod S. Thomas secundum positionem adversariorum argumentatur, quam ipse infra impugnat.

(1) In *Timaeo*.

addiscere non esset aliud quam reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur (1) quod unio corporis et animae praestet intelligentiae animae impedimentum. Nulli autem rei natura adjungit aliquid per quod sua operatio impediatur, sed magis ea per quae fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animae naturalis, et sic homo non erit res naturalis, nec ejus generatio naturalis; quae patent esse falsa.

Praeterea, ultimus finis rei cujuslibet est id ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias ordinatas operationes et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem; nam operationes virtutum activarum sunt quaedam praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad veritatis contemplationem. Propter hoc igitur anima est unita corpori; quod est esse hominem. Non igitur, per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit; sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

Item, Si aliquis, scientiarum ignarus, de his quae ad scientias pertinent interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quae nullus ignorat, sed quae sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita; postmodum autem ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quae sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps, quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod, per principia prima, in eo qui interrogatur causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitae notitiae reminiscitur.

Praeterea, Si ita esset animae naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset scientia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis; quia quae sunt naturalia sunt eadem apud omnes. Non est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis acquirimus per id quod est naturale, sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

Adhuc, Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens (2). Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum hujusmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare (3) et alia hujusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia quam sensibilia per accidens.

(1) In *Menone*.
(2) *Ens*, i. e. *ens* in genere.
(3) *Non esse simul...*, i. e. τὸ *affirmare* et τὸ *negare* non esse simul.

Praeterea, Id quod per sensum in nobis acquiritur non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus; multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio, quod anima fuit antequam uniretur corpori.

Item, Si omnes animae praeextiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima, secundum vicissitudinem temporum, diversis corporibus uniatur, quod quidem aperte consequitur (1) ponentes aeternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas praeextitisse actu infinitas, si singulae animae singulis corporibus uniantur; aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eaedem uniantur nunc his nunc illis corporibus. Idem autem videtur sequi, si ponantur animae praefuisse corporibus, cum et haec generatio non sit aeterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin, secundum naturam, in infinitum possit durare; sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem est etiam impossibile, si, animabus existentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit; unde et plures ponentium animas ante corpora ponunt transitum animae de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animae ante corpora praeextiterunt.

Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet.

Animae enim humanae non differunt specie ab invicem, sed numero solo; alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum inest secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi; non autem ita quod ipsius animae sit materia pars; ostensum est enim supra (c. 50) quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod, secundum ordinem ad diversas materias quibus animae uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur eo modo quo supra dictum est. Si igitur sunt diversa corpora, necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas; non igitur una pluribus unitur.

Adhuc, Ostensum est supra (c. 57) animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas, cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius autem actus propriae potentiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

Amplius, Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam; non enim quaecumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius; animatum autem ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

Item, in his quae generantur et corrumpuntur,

(1) *Consequitur ponentes*; i. e. consequitur positionem aeternitatis mundi.

impossibile est per generationem reiterari idem numero, cum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam in his quae generantur et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his quae secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem; quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam hoc et in aliis quibuscumque; quia cum unitas rei sequatur formam sicut et esse, oportet quod illa sint idem numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri; ex quo etiam sequitur quod nec animae fuerint ante corpora.

Huic autem veritati catholicae fidei sententia concordat; dicitur enim: *Qui finxit singillatim corda eorum*, Psalm. 32, 15; quia scilicet unicuique seorsum proprie Deus animam fecit; non autem simul omnes creavit, nec unam diversis corporibus adjunxit.

Hinc etiam in libro de Ecclesiasticis dogmatibus (1) dicitur: *Animas hominum (credimus) non esse ab initio inter caeteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes* (2) *fingit.*

CAPUT LXXXIV.

Solutio rationum contra superiorem conclusionem.

Rationes autem quibus probatur animas ab aeterno fuisse vel saltem corporibus praeextitisse facile est solvere.

Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet. Sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in praeteritis possibilitas locum non habet. Non igitur, ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit, sed quod semper erit. — Praeterea, ex virtute non sequitur (3) ad id quod est virtus, nisi praesupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno.

Quod vero objicitur de aeternitate veritatis quam intelligit anima, considerare oportet quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad id quod intelligitur: alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo; ex praemissis enim patet species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subjectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem; nam verum est bonum intellectus, et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem; quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae, non autem ejus aeternitas.

Quod vero non possit probari ex aeternitate agentis, patet ex his quae supra (c. 31 et seqq.) dicta sunt, cum de aeternitate creaturarum quaereretur.

Quod etiam tertio objicitur de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad individua; cum continue universo plurima individua addantur praeexistentium specierum. Animae autem humanae non sunt diversae secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est (c. 75). Unde non repugnat perfectioni universi si animae de novo creentur.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto objicitur. Similiter enim dicitur quod Deus consummavit opera sua, et quod requievit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis quorum similia secundum speciem praecesserunt; et sic, cum omnes animae humanae sint unius speciei sicut et omnes homines, non repugnat praedictae quieti si Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit aeternus, quod tamen dicere consuevit in his quae secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum; quod quidem potest dici de his quae semper erunt, etiamsi non semper fuerint; unde, cum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet (Metaphys., 12, text. comm. 17), non dixit quod haec forma fuerit ante materiam (quod tamen Plato de ideis dicebat, et sic videbatur conveniens materiae in qua Aristoteles loquebatur (1) ut aliquid tale de anima diceret), sed dicit quod manet post corpus.

CAPUT LXXXV.

Quod anima non est de substantia Dei.

Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

Ostensum est enim supra (l. 1, c. 15) divinam substantiam esse aeternam, nec aliquid ejus de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (c. 83.) Non igitur anima potest esse de substantia divina.

Amplius, Ostensum est supra (l. 1, c. 27) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (c. 57 et 68 et infra). Non igitur est de substantia divina.

Praeterea, Omne illud ex quo fit aliquid est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem

(1) Gennad. massil., c. 14.
(2) Περὶ Ἀρχ., i. c. 7.
(3) *Non sequitur*, i. e. non tenet consequentia.

(1) *Materiae in qua loquebatur*, i. e. thesi quam Aristoteles exponebat.

Dei non est in potentia ad aliquid, cum sit purus actus, ut supra (l. 1, c 16) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima vel quodcumque aliud.

Adhuc, Illud ex quo fit aliud aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra (l. 1, c. 14) probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

Amplius, In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis et per se et per accidens (1). Non igitur anima potest esse de divina substantia.

Item, Supra ostensum est (l. 1, c. 16) quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus; est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supradictis (c. 76 et seqq.) patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

Item, Cum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra (l. 1, c. 42) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una, quantum ad intellectum; et hoc supra (c. 75) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem haec opinio ex triplici fonte processisse.

Quidam enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse; unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant; et de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant; nam omnes id quod ponebant principium, animae attribuebant, ut patet per Aristotelem (de Anima, 1, text. comm. 19 et infra), et sic sequebatur animam esse de substantia divina. Et ex hac radice pullulavit positio Manichaei (2) qui existimavit Deum esse quamdam lucem corpoream per infinita spatia distensam, cujus quamdam particulam humanam animam esse dicebat. — Haec autem positio supra (l. 1, c. 20) improbata est per hoc quod ostensum est Deum non esse corpus, et per hoc quod ostensum est (c. 49 et 65) animam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam (3).

Quidam vero (4) posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra (c. 76) dictum est; et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, idest intellectum, quo intelligimus, esse divinae naturae; unde et a quibusdam nostri temporis christianae fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. — Haec autem positio de unitate intellectus nostri supra (c. 73 et 75) improbata est.

Potuit autem ex ipsa similitudine animae nostrae ad Deum haec opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime aestimatur proprium Dei, nulli substantiae in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini propter animam; unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere; et praesertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis. Adhuc etiam coadjuvare videtur quod, postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen. 1, 26, subditur: *Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, Gen. 11, 7. Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina; qui enim in faciem alterius inspirat, idem numero quod in ipso erat in alium emittit; et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem, ad ipsum vivificandum, immissum sit. — Sed similitudo praedicta non ostendit animam hominis esse aliqnid substantiae divinae, cum in intelligendo defectum multipliciter patiatur; quod de Deo dici non potest. Unde haec similitudo magis est indicativa cujusdam imperfectae imaginis quam alicujus substantialitatis; quod etiam Scriptura innuit, cum dicit ad imaginem Dei hominem factum. Unde et inspiratio praedicta processum vitae a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem, demonstrat, non secundum unitatem substantiae; propter quod et in faciem spiritus vitae dicitur inspiratus, quia, cum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitae dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non cum ex sua substantia decidendo; nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicujus (unde videtur sumpta esse metaphora) aerem in faciem ejus impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum emittit.

CAPUT LXXXVI.

Quod anima humana non traducatur cum semine.

Ex praemissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest; sic enim res habet esse sicut et operatur, cum unumquodque operetur inquantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore, ut ex praemissis (c. 57 et 68) patet; operatio autem animae intellectivae non fit per organum corporeum, ut supra (c. 69) habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

Adhuc, Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter: Uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis sicut semen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus annulosis quae decisa vivunt,

(1) *Omnino invariabilis*, i. e. nullo modo variabilis neque per se neque per accidens.
(2) *Manichaei*, vel potius Manetis.
(3) Supple *esse corpus*.
(4) *Quidam*, i. e. Alexander, Avicenna et Averrhoes.

in quibus est anima una in actu et multae in potentia, diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu; alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animae intellectivae, ut sic anima intellectiva ponatur in semine, virtute, sed non actu. — Primum autem horum est impossibile duplici ratione. Primo, quia, cum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximae virtutis, ejus proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis per quae possunt multiplices ejus operationes expleri; unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso, quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur prout contingit in animalibus annulosis. Secundo, quia, cum intellectus, qui est propria et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicujus partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem; unde nec anima intellectiva. — Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quae est in semine agit ad generationem animalis transmutando corpus; non enim aliter agere potest virtus quae est in materia. Sed omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae habet esse a materia dependens; transmutatio enim materiae reducit eam de potentia in actum, et sic determinatur ad esse actu materiae quod est per unionem formae; unde, si per hoc etiam incipiat esse formae, simpliciter esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in esse per virtutem activam quae est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium; cujus contrarium supra (c. 79) ostensum est. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

Amplius, Omnis forma quae educitur in esse per materiae transmutationem est forma educta de potentia materiae; hoc enim est materiam transmutari de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae; jam enim supra (c. 68) ostensum est quod anima intellectiva excedit totum posse materiae, cum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra (c. 69) ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiae, et sic neque per actionem virtutis quae est in semine.

Praeterea, Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporeum, cum habeat operationem super omnia corpora elevatam, quae est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quae est in semine est per aliquam corpoream virtutem; agit enim virtus formativa, mediante triplici calore, scilicet ignis, caeli, et calore animae. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quae est in semine.

Praeterea, Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia, ut supra (c. 68) ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa quae est in semine; et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

Praeterea, Si generatio alicujus est causa quod aliquid sit, corruptio ejus erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat, cum sit immortalis, ut supra (c. 79) ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animae in esse.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium ejus, qui dixerunt, teste Gregorio nysseno (1), animas ab animabus generari sicut a corporibus corpora.

CAPUT LXXXVII.

Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem.

Ex his autem quae dicta sunt ostendi potest quod solus Deus animam humanam in esse producit.

Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra (c. 50 et seqq.) ostensum est; neque generatur per accidens; cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem quae est ex virtute activa seminis, quod improbatum est (c. 86). Cum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est aeterna nec praeexistit corpori, ut supra (c. 83) ostensum est), relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

Amplius, Omne illud cujus substantia non est suum esse habet sui esse auctorem, ut supra (c. 15) ostensum est. Anima autem humana non est suum esse; hoc enim solius Dei est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse per se etiam agitur (2); quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto, sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium, inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum quae fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat, et sic creetur. Cum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (c. 21) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

Adhuc, Eorum quae sunt unius generis est idem modus prodeundi in esse, ut supra (c. 16) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quae non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

Item, Quod producitur in esse ab aliquo agente

(1) *De Philos.*, l. 2, c. 6.

(2) *Sed quod per se... agitur,* i. e. sed quod habet esse substantiale, seu in se subsistens, agitur (scil. producitur a causa activa sui esse) sine praeexistente materia.

acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quod (1) acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quae generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, ut supra (c. 50 et seq.) ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente, nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

Praeterea, Finis rei respondet principio ejus; tunc enim res perfecta est cum ad primum principium pertingit vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima ejus perfectio est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet proprie suae originis principium.

Hoc etiam innuere videtur sacra Scriptura. Cum enim de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote cum dicit: *Producant aquae reptile animae viventis*, Gen. 1, 10, et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam ejus a Deo creari ostendit, dicens: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, Gen. 2, 7.

Per hoc autem excluditur error ponentium (2) animas ab Angelis esse creatas.

CAPUT LXXXVIII.

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quaedam quae praemissis videntur esse adversa.

Cum enim homo sit animal inquantum habet animam sensitivam, ratio autem animalis univoce homini et aliis animalibus conveniat, videtur quod anima sensitiva hominis sit ejusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quae autem sunt unius generis eumdem modum habent procedendi in esse. Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quae est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra (c. 58) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

Praeterea, Sicut docet Aristoteles (de Generat. Anim., l. 2, c. 3), prius tempore est foetus animal quam homo. Sed cum est animal et non homo habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in caeteris animalibus contingit; illa autem met (3) anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut illud animal est in potentia ut sit animal rationale; nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia substantia, quod supra (c. 58) improbatum est. Videtur ergo quod substantia animae intellectivae sit ex virtute quae est in semine.

Item, Anima, cum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quae sunt unum secundum esse terminatur una actio unius agentis; si enim sunt diversa agentia et per consequens diversae actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet ergo unius agentis unam actionem terminari ad esse animae et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quae est in semine. Ergo et ab eadem est anima, quae est ejus forma, et non ab agente separata.

Amplius, Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quae est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est ejus species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quae est in semine.

Item, Apollinaris sic argumentatur (1): Quicumque dat complementum operi cooperatur agenti: sed si animae creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum qui quandoque ex adulteris nascuntur; ergo Deus cooperatur adulteris; quod sibi inconveniens videtur.

Inveniuntur autem, in libro qui Gregorio nysseno adscribitur, quaedam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic.

Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus; si igitur anima fiat prius quam corpus aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso, quod videtur impossibile: simul igitur fit corpus et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

Adhuc, Imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum ejus alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quae duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativae virtutis, imperfecta videretur; quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

Item, In omnibus quae generantur ex semine omnes partes rei generatae, simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant; sicut videmus, in tritico aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristae virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis, virtute continetur anima humana; non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

Amplius, Eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animae et idem terminus invenitur; secundum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animae etiam operationes magis ac

(1) *Sic produci in esse quod...* i. e. ita produci in esse ut...

(2) *Error ponentium*, i. e. Seleucianorum, de quibus cf. S. Aug., *de Haer.*, c. 59.

(3) *Illa autem met*, per tmesim, pro *Illamet autem*.

(1) Cf. Greg. nyss., *de Phil.*, l. 2, c. 6.

magis manifestantur; nam prius apparet operatio animae sensitivae, et tandem, corpore completo, operatio animae intellectivae. Ergo idem est principium animae et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animae.

Adhuc, Quod configuratur alicui, constituitur ex ratione ejus cui configuratur; sicut cera, quae configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis et cujuslibet animalis esse propriae animae configuratum; talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animae per eas exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animae; unde etiam Aristoteles dicit (de Anima, 2, text. comm. 36) quod anima est efficiens causa corporis. Hoc autem non esset, nisi anima esset in semine; nam corpus per virtutem quae est in semine constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis, et ita ex decisione seminis originem habet.

Item, Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum; quod patet ex tribus: Primo quidem quia a vivente deciditur; secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitae, quae sunt rei viventis indicia; tertio, quia semina plantarum terrae mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra quae est exanimis non possent calescere ad vivendum. Est igitur anima in semine; et sic ex decisione seminis vitam habet et originem capit.

Amplius, Si anima non est ante corpus, ut ostensum est (c. 83), neque incipit esse cum seminis decisione, sequitur quod prius formetur corpus et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus; quod enim est propter aliud invenitur eo posterius, sicut vestimenta sunt propter hominem. Hoc autem est falsum: nam magis est corpus propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

CAPUT LXXXIX.

Responsiones ad praedicta.

Ad faciliorem vero praemissarum rationum solutionem, praemittenda sunt quaedam ad exponendum ordinem et processum generationis humanae et generaliter animalis.

Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorumdam dicentium quod opera vitae, quae apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animae in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, jam embryo non esset animal, cum omne animal ex anima et corpore constet. — Operationes etiam vitae non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute, in quo praecipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprium movere seipsa. Quod enim nutritur assimilat sibi nutrimentum; unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, cum agens sibi simile agat; et multo est hoc manifestius in operibus sensus; nam videre et audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio. Unde, cum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum et etiam sentire, non potest hoc attribui animae matris.

Nec tamen potest dici quod in semine, ab ipso principio, sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam cum anima uniatur corpori, ut forma, non unitur nisi corpori cujus est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde Aristoteles dicit (de Anima, 2, text. comm. 30) quod semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abjiciunt animam, idest anima carent, cum tamen id cujus anima est actus sit potentia vitam habens, non tamen abjiciens animam. — Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem, sicut est in animalibus annulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si statim cum est decisum, animam haberet, jam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio substantialis praecedit formam substantialem, non eam sequitur; si quae vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis; omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur; tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit; tum quia sequeretur quod, in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animae multiplicarentur.

Neque etiam dici potest (quod quidam dicunt) etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum, tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et, quia vita plantae pauciora requirit organa quam vita animalis, primo semine sufficienter ad vitam plantae organizato, ipsam praedictam virtutem fieri animam vegetabilem (1); deinde, organis magis perfectis et multiplicatis, eamdem perduci ut sit anima sensitiva; ulterius autem forma organorum perfecta, eamdem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis, propter quod suspicantur Aristotelem dixisse (de Generat. Anim.), intellectum ab extrinseco esse. Secundum enim hanc positionem sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum et postmodum anima sensitiva, et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur; et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive, educeretur forma substantialis de potentia in actum, et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio; quae omnia sunt impossibilia in natura. — Sequeretur etiam adhuc majus inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile; quod est impossibile, cum differant secundum genus, ut dicitur in decimo Metaphysicorum (text. comm. 26). Substantia autem animae sensibilis, quum po-

(1) Supple *neque dici potest.*

natur esse per accidens generata a corpore generato in processu praedicto de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet sit rationalis, quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam (est enim sensitivum potentia intellectivum), de necessitate sequitur quod anima rationalis corpore corrupto, corrumpitur; quod est impossibile, ut supra (c. 79) probatum est et fides catholica docet.

Non igitur ipsamet virtus quae cum semine deciditur et dicitur formativa, est anima neque in processu generationis fit anima; sed cum ipsa fundetur, sicut in proprio subjecto, in spiritu cujus est semen contentivum sicut quoddam spumosum, et operatur formationem corporis, prout agit ex vi animae patris cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animae concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animae. Non enim potest attribui (1) animae embryonis, ratione virtutis generativae: tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivae et augmentativae quae ei deserviunt, cum generare sit jam perfecti; tum quia opus generativae non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivae, cujus opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet; non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem praeexistentis, sed producitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativae, ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva, patet quod non habent aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis praecipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi ejus, sed (2) agente ex vi animae generativae patris, cujus opus est facere simile generanti secundum speciem. Haec igitur vis formativa eadem manet in spiritu praedicto, a principio formationis usque in finem; species tamen formati non manet eadem; nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur: et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes.

Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae, quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in octavo Physicorum. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.

His igitur visis, facile est respondere ad objecta.

Quod enim primo objicitur, oportere animam sensitivam eumdem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce praedicatur, dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniat secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formae; sicut enim animal quod est homo ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum, et per consequens nec esse nec ejus operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata, neque per generationem corporis generatur neque per ejus corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei, unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

Quod vero secundo objicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non ostendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva, per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quae est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio objicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum; nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis, vehementius quam etiam ipsa causa secunda, unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est ejus instrumentum, licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil

(1) *Non potest attribui*, supple *vis formativa*.
(2) *Sed*, supple *a virtute formativa*.

prohibet in uno et eodem generato quod est homo actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest sed disponit ad eam (1).

Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo sibi simile in specie generat, inquantum (2) virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturae, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas: actio autem quae est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria: unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur, ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero sexto objicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur priusquam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso; non enim homo est suum corpus neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars ejus sit altera prior, quod non est inconveniens; nam materia tempore est prior forma; materiam dico, secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta; sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote cum nondum habet animam, est prius tempore quam anima; tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum; cum vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur, sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta, cum perficiat hoc ad quod est.

Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quae virtutem corpoream non excedunt, sicut foenum, culmus, internodia et similia; ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat; sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem.

Quod autem decimo objicitur, corpus animae configurari et ob hoc animam sibi corpus simile praeparare, partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum, quod dicitur; falsum autem, si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas et praecipuas partes, sed virtute animae generantis, ut supra probatum est. Similiter etiam omnis materia suae formae configuratur; non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis.

Quod autem undecimo objicitur de seminis vita in principio decisionis, patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia; unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis; quae non manent sed transeunt anima rationali succedente.

Neque etiam si formatio corporis animam humanam praecedit sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter. Uno modo propter ejus operationem sive conservationem vel quidquid hujusmodi est quod sequitur ad esse, et hujusmodi (1) sunt posteriora eo propter quod sunt, sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem: alio modo est aliquid propter alterum, id est propter esse ejus, et sic quod est propter alterum est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia propter formam. Secus autem esset, si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse, sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

CAPUT XC.

Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma.

Quia vero ostensum est (c. 57) substantiam aliquam intellectualem uniri corpori ut formam, scilicet animam humanam, inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus caelestibus, quod sint animata anima intellectuali superius est ostensum (c. 70) quid de hoc Aristoteles senserit, et quod Augustinus hoc sub dubio reliquit; unde praesens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma, nisi humano, evidenter apparet.

Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto aut simplici. — Non autem potest uniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maxime esse aequalis complexionis secundum suum genus, inter caetera corpora mixta, cum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum commixtionis perveniunt; et sic quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum; unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime aequalis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit ejusdem naturae cum corpore humano. Forma etiam ejus esset ejusdem naturae cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem — Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri aut aquae aut igni aut terrae, uniri potest substan-

(1) *Sed disponit ad eam*, i. e. sed ad quam virtus seminis disponit.

(2) *Sic... inquantum*, i. e. sic... ut...

(1) *Et hujusmodi*. i. e, τὰ *hujusmodi*.

tia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus; ejusdem enim naturae et speciei est pars aeris et totus aer; et enim eumdem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formae debentur. Si igitur aliqua pars alicujus dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer et omnes partes ejus eadem ratione erunt animata. Hoc autem manifeste apparet esse falsum; nam nulla operatio vitae apparet in partibus aeris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris vel similium corporum substantia intellectualis unitur ut forma.

Adhuc, Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum, aut habebit alias potentias, utpote quae pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine. — Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus; intelligere enim ipsum non est operatio quae per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa; unde non oportet quod propter eorum motum sint animata. — Si autem habet substantia intellectualis, quae ponitur uniri elemento aut parti ejus, alias animae partes, cum partes illae sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi inveniri diversitatem organorum; quod repugnat simplicitati ipsius. Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti ejus.

Amplius, Quanto aliquod corpus est propinquius materiae primae, tanto est ignobilius, utpote magis in potentia existens et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiae primae quam corpora mixta, cum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora, secundum suam speciem, corporibus mixtis. Cum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quae est anima intellectiva, sit unita coporibus elementorum.

Item, Si corpora elementorum aut aliquae partes eorum essent animata nobilissimis animabus, quae sunt animae intellectivae, oporteret quod quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, sed magis contrarium; nam plantae minus habent de vita quam animalia, cum tamen sint propinquiores terrae; et mineralia, quae sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento vel parti ejus ut forma.

Adhuc, Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur; nam animalia et plantae mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum sunt praecipue excellentiae harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita; impossibile est igitur quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

Amplius, Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquae partes elementorum habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime videtur quod assignetur eis vis discretiva corrumpentium: quae quidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et similium contrarietatum, propter quod etiam, quasi necessarius ad praeservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici, cum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis temperatis. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima cognoscitiva.

Item, Omne corpus vivens aliquo modo secundum animam, localiter movetur; nam corpora caelestia, si tamen sint animata, moventur circulariter; animalia perfecta, motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantae autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturalis. Non sunt igitur corpora viventia.

Si autem dicatur quod substantia intellectualis etsi non uniatur corpori elementari aut parti ejus ut forma, unitur tamen ei ut motor,

Primum quidem in aere hoc dici impossibile est. Cum enim pars aeris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars ejus determinata motum proprium habere propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

Praeterea, Si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiae limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur; nam cujuslibet motoris proprii virtus non excedit, in movendo, proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicujus substantiae intellectualis non excedat, in modo, aliquam determinatam partem alicujus elementi aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

Item, Motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset, propter hujusmodi motus, naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

Per hoc autem excluditur error et opinio Apuleji et quorumdam platonicorum, qui dixerunt daemonia esse animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo passiva, tempore aeterna; et quorumdam Gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium Angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita de natura superiorum vel inferiorum elementorum (1).

CAPUT XCI.

Quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae.

Ex praemissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

(1) Cf., de istorum et Apuleji, et platonicorum opinione, S. Aug. *de Civ. Dei*, l. 8, c. 14.

Ostensum est enim supra (c. 79), corporibus corruptis, intellectus substantiam quasi perpetuam remanere. Et si quidem substantia intellectus quae remanet sit una omnium, sicut quidam dicunt, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam; et sic habetur propositum quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animae intellectivae remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere, praesertim cum ostensum sit (c. 83) quod animae non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens, cum naturaliter sint formae corporum; eo autem quod est per accidens oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

Amplius, Omne quod est de ratione generis oportet de ratione speciei esse; sunt autem quaedam quae sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis, sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. Quidquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse; multae enim species sunt irrationalium animalium. Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, cum habeat per se operationem, sicut superius (c. 50 et 51) est ostensum; de ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione alicujus intellectualis substantiae quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae.

Adhuc, Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali; contingit autem eam secundum aliquam partem sui quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva quae unitur corpori sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima.

Item, Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Formae autem quae sunt in materiis sunt actus imperfecti, quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae quae sunt actus completi per se subsistentes et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis; immunitas autem materiae confert esse intelligibile, ut ex praemissis (c. 51) patet. Sunt ergo aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae; omne autem corpus materiam habet.

Amplius, Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit (1); substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur quaedam esse in genere substantiae omnino absque corpore. Omnes autem naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur: aliter enim esset universum imperfectum; in sempiternis etiam non differt esse et posse. Sunt igitur aliquae substantiae absque corporibus subsistentes post (1) primam substantiam, quae Deus est, quae non est in genere, ut supra (c. 2) ostensum est, et supra animam quae est corpori unita.

Adhuc, Si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum, et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum, et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur (2). Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis (c. 68) patet; corpus autem invenitur per se, sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae.

Item, Substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi, quia operatio est actus et bonum substantiae operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiae intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quae competat praedictae operationi. Intelligere autem cum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi; perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quae sunt secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod, ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino corporibus secundum suam separatam naturam separatae.

Praeterea, Aristoteles (Metaphys. 12, text. comm. 43) argumentatur sic: Motum continuum regularem et quantum in se est indeficientem oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra (l. 1, c. 13) est probatum: plures etiam motus oportet esse a pluribus motoribus. Motus autem caeli est continuus et regularis et, quantum in se, etiam indeficiens est; et praeter primum motum sunt multi tales motus in caelo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut probatum est (l. 1, c. 13); motor autem incorporeus, unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque corporibus uniti. Motus autem caelestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra (l. 1, c. 20) probatum est. Sunt igitur plures substantiae intellectuales corporibus non unitae.

(1) *Licet quantitas sine substantia esse non possit.* — Circa quantitatem in sanctissimo Eucharistiae sacramento, cf. hujus *Summae* libr. 4, c. 65.

(1) *Post,* i. e. infra.

(2) Sensus est: Si aliquod invenitur compositum ex duobus aliquibus et si minus perfectum componentium invenitur existens per se extra compositum, a fortiori alterum componens, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, invenitur existens per se.

His autem concordat sententia Dionysii (de Divin. Nomin., c. 4) dicentis de Angelis quod *sicut immateriales et incorporei intelliguntur.*

Per hoc autem excluditur error Sadducaeorum (1), qui dicebant spiritum non esse; et positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse; positio etiam Origenis, qui dixit (2) quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere; et omnium aliorum ponentium omnes Angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita.

CAPUT XCII.

De multitudine substantiarum separatarum.

Sciendum est autem quod Aristoteles probare nititur non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed etiam quod sunt ejusdem numeri cujus (3) sunt motus deprehensi in caelo, neque plures neque pauciores.

Probat enim (Metaphys. 12, text. comm. 48) quod non sunt aliqui motus in caelo qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus qui est in caelo est propter motum alicujus stellae quae sensibilis est; orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati.

Item probat (ubi supra) quod non sunt aliquae substantiae separatae a quibus non proveniant aliqui motus in caelo; quia, cum motus caelestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliae substantiae separatae quam istae quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti.

Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiae separatae quam motus deprehensi et qui possunt deprehendi in caelo; praesertim cum non sint plura corpora caelestia ejusdem speciei ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti (4).

Haec autem probatio non habet necessitatem. In his enim quae sunt ad finem sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet (Physic. 2, text. comm. 25); non autem e converso. Unde, si motus caelestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum praedictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquae substantiae separatae altioris naturae quam illae quae sunt proximi fines motuum caelestium; sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, et nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta hujusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tamquam probabilem; dicit enim (text. comm. 48): *Quare et substantias et principia immobilia et insensibilia rationabile est tot* (1) *aestimare; quod sit necessarium autem, dimittatur fortioribus dicere.* Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiae intellectuales a corporibus separatae quam sint motus caelestes.

Substantiae enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream; oportet igitur accipere gradum in praedictis substantiis secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quaedam intellectuales substantiae elevatae supra corpoream substantiam secundum sui generis naturam tantum, quae tamen corporibus uniuntur ut formae, ut ex praemissis (c. 68 et 70) patet; et, quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra (c. 91) probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quae, etsi non uniantur corporibus ut formae, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiae intellectualis non dependet a movendo, cum movere sit consequens ad principalem earum operationem, quae est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium quae non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

Amplius, Sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus, ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti, ratione suae formae naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto, per formam intellectus, ut scilicet hujusmodi sit forma intellectiva quae possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus, tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium et producibiles in rebus materialibus. Sed supra hujusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores; intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exequentis. Oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales supra illas quae sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

Adhuc, Ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora; ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora; unde oportet quod nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur quantum possibile est; et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet caelestia, intantum excedunt corporalia (2), scilicet elementaria, ut haec quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem caelestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus, ita substantiae intellectuales omnibus corporibus, ut im-

(1) Cf. *S. Matth.* c. 22, et *Act. Apost.*, c. 23.

(2) Περί Ἀρχ., l. 1. c. 6.

(3) *Ejusdem numeri cujus sunt...*, i. e. tot quot sunt...

(4) *Praesertim cum non sint...* — In hunc locum sic animadvertit Franc. de Sylvestris, ex Aristotele: « Posset » aliquis dicere quod nequeunt a nobis deprehendi omnes » motus corporum caelestium, quia sunt plures mundi et » per consequens plura corpora caelestia ejusdem speciei; et » ideo, quamvis motus corporum caelestium istius mundi deprehendi a nobis possint, motus tamen alterius mundi » sunt nobis incogniti. Sed haec objectio tollitur, si ponatur » non esse plura corpora caelestia ejusdem speciei. »

(1) *Tot*, i. e. tam numerosa.

(2) *Corporalia* idem sonat, hoc loco, ac *corpora corruptibilia*

mobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiae separatae omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero caelestium motuum.

Item, Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formae autem quae sunt extra materiam habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia; nam formae in materia recipiuntur secundum materiae capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formae quae sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus quod substantiae separatae sint species istorum sensibilium sicut platonici senserunt. Cum enim non possent ad praedictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, posuerunt illas substantias esse ejusdem speciei cum istis, vel magis species istarum; sicut si aliquis non videret solem et lunam et alia astra et audiret esse quaedam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse ejusdem speciei cum istis; quod non esset possibile. Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse ejusdem speciei cum materialibus vel species ipsarum, cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non haec materia quae est proprium principium individui (1); sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hae carnes et haec ossa, quae sunt principia Socratis et Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto; et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

Adhuc, Magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale; multa enim intellectu capimus quae in materia esse non possunt; ex quo contingit quod cuilibet rectae lineae finitae potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum et diversitas figurarum in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiae autem separatae sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Major igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. In perpetuis autem non differt esse et posse. Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

His autem attestatur sacra Scriptura; dicitur enim: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei*, Dan. 7, 10. — Et Dionysius dicit quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem (Cael. Hier., c. 13).

Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum caelestium aut secundum numerum sphaerarum caelestium esse; et error Rabbi Moysis (2), qui dixit numerum Angelorum qui in Scriptura ponitur non esse numerum separatarum substantiarum, sed virtutum in istis inferioribus, sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiae, et sic de aliis.

CAPUT XCIII.

Quod substantiae separatae non sunt multae unius speciei.

Ex his autem, quae de istis substantiis praemissa sunt ostendi potest quod non sunt plures substantiae separatae unius speciei.

Ostensum est enim supra (c 51) quod substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam signat definitio, quae est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species.

Adhuc, Quaecumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quae ex forma procedit inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia inducit diversitatem secundum numerum; substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

Amplius, Ad hoc sunt plura individua in specie, in rebus corruptibilibus, ut natura speciei quae non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus; unde, etiam in corporibus incorruptibilibus, non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles, ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua, in illis substantiis, ejusdem speciei.

Item, Id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium praeter rationem speciei existens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie.

Praeterea, Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus propter eorum perfectionem non invenitur nisi unum individuum unius speciei, tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

CAPUT XCIV.

Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei.

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis.

Major enim est differentia animae humanae a substantia separata quam unius substantiae separatae ab alia. Sed substantiae separatae omnes ad invicem specie differunt, ut ostensum est (c. 93).

(1) *Licet non haec*. i. e. licet haec materia, quae est proprium principium individui, scilicet materia signata, non sit de ratione speciei seu de essentia horum sensibilium.

(2) Lib. II, cap. 7.

Multo igitur magis substantia separata differt ab anima.

Amplius, Unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei; quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animae humanae et substantiae separatae non est unius rationis; nam in esse substantiae separatae non potest communicare corpus sicut potest communicare in esse animae humanae, quae secundum esse unitur corpori ut forma materiae. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

Adhuc, Quod habet secundum seipsum speciem non potest esse ejusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed quod est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem; anima autem non, sed est pars speciei humanae. Impossibile est igitur quod anima sit ejusdem speciei cum substantiis separatis, nisi forte homo esset ejusdem speciei cum illis; quod patet esse impossibile.

Praeterea, Ex propria operatione rei percipitur species ejus; operatio enim demonstrat virtutem, quae indicat essentiam. Propria autem operatio substantiae separatae et animae intellectivae est intelligere; est autem omnino alius modus intelligendi substantiae separatae et animae; nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo, non autem substantia separata, cum non habeat organa corporea in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.

CAPUT XCV.

Quomodo accipiatur genus et species in substantiis separatis.

Oportet autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus, quae sunt diversarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali; natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine, respectu naturae intellectivae, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiae separatae non sunt ex materia et forma compositae, ut ex praemissis (c. 50) patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

Scire igitur oportet quod diversae rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adjicere, sicut animalia super plantas et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam, una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior; propter quod Aristoteles (Metaphys., 8, text. comm. 10) dicit quod distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat; per quem modum, in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio igitur determinatae speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur; et, quia in rebus ex materia et forma compositis forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali; et ideo ex differentia et genere fit unum, sicut ex materia et forma; et sicut una et eadem est natura quae ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quamdam naturam super genus, sed est quaedam determinatio ipsius naturae generis; ut, si genus accipiatur animal pedes habens, differentia ejus est duos pedes habens; quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere manifestum est.

Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quaedam, quam differentia importat, ex alio principio causetur quam a natura generis; ex hoc quod natura quam significat definitio est composita ex materia et forma, sicut ex terminante et terminato. Si igitur aliqua natura est simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturae sumetur ratio generis; ex terminatione autem ejus secundum quod est in tali gradu entium, sumetur ejus differentia specifica.

Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut supra (l. 1, c. 43) ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem; quod est consonum his quae supra (l. 1, c. 25) ostendimus.

Patet etiam ex praemissis, cum diversae species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur, in una autem specie non sint plura individua, quod non sunt in substantiis separatis duae aequales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior.

Unde dicitur: *Numquid nosti ordinem caeli?* Job, 38, 33. — Et Dionysius dicit quod, sicut in tota Angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima, ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius et infimus, et in quolibet ordine Angeli supremi, medii et infimi (Cael. Hier., c. 10).

Per hoc autem excluditur Origenis positio, qui dixit (1) a principio omnes substantias spirituales aequales creatas fuisse, inter quas etiam animas annumerat; diversitas autem quae in hujusmodi substantiis invenitur, quod quaedam est unita corpori, quaedam non unita, et quaedam altior, quaedam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est autem (c. 44, 93 et 94) hanc differentiam graduum naturalem esse, et quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis, nec ipsae substantiae separatae ad invicem, nec etiam secundum ordinem naturae aequales.

CAPUT XCVI.

Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Ex praemissis ostendi potest quod substantiae separatae non accipiunt intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus.

Sensibilia enim, secundum suam naturam, nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per

(1) Περί Ἀρχ., l. 1, c. 5 et seqq.

intellectum; omnis igitur substantia cognoscitiva, ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam, et per consequens habet corpus naturaliter unitum, cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiae autem separatae non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius (c. 91) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

Amplius, Altioris virtutis oportet esse altius objectum. Virtus autem intellectiva substantiae separatae est altior quam vis intellectiva animae humanae, cum intellectus animae humanae sit infimus in ordine intellectuum, ut ex praemissis (c. 78) habetur; intellectus autem humanae animae objectum est phantasma, ut supra (c. 60) dictum est, quod est superius in ordine objectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum cognitivarum apparet. Objectum igitur substantiae separatae non potest esse res existens extra animam ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantasma; relinquitur igitur quod objectum intellectus substantiae separatae sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine objectorum cognoscibilium, nisi id quod est intelligibile actu. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quae sunt per seipsa etiam intelligibilia.

Adhuc, Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quae sunt secundum seipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his quae non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia; ejusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta, nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia; hujusmodi autem intelligibilia sunt quae intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiae separatae cum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quae sunt secundum se intelligibilia actu.

Amplius, Modus operationis propriae alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis ejus erit intelligibilium quae non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta, sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quae sunt in organis corporeis. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Adhuc, Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles, ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex praemissis (c. 59) patet. Sed ea quae sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiae igitur separatae, quae sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili; intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

Adhuc, Perfectio naturae superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiae separatae, cum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus sic quod (1) ab eis cognitionem accipiant.

Patet autem ex hoc, quod, in substantiis separatis, non est intellectus agens et possibilis, nisi forte aequivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur, propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus; nam intellectus agens est qui facit species, a sensibilibus acceptas, esse intelligibiles; intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Cum igitur substantiae separatae non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles (de Anima 3, text. comm. 17), intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

Item manifestum est in eisdem, quod localis distantia cognitionem animae separatae impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum: intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, cum sint a materia corporali separata. Cum igitur substantiae separatae non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitione distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea quae aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostrae adjacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus praeteritum vel futurum, non autem intelligendo *quod quid est*; intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus; unde, secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit; componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

CAPUT XCVII.

Quod intellectus substantiae separatae semper actu intelligit.

Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia mensuratur tempore. Intellectus autem substantiae separatae est supra tempus, ut probatum est (c. 96). Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non.

Item, Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, ut ex praemissis patet, nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

(1) *Sic quod*.., i e. ita ut...

Item. Substantiae separatae movent per intellectum corpora caelestia, secundum philosophorum doctrinam (Metaphys., 12, text. comm. 36 et 37). Motus autem corporum caelestium est semper continuus. Intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum et semper. — Hoc autem idem sequitur, etsi non ponantur moventes corpora caelestia, cum sint altiores corporibus caelestibus. Unde, si propria operatio corporis caelestis, quae est motus ipsius, est continua, multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quae est intelligere.

Amplius, Omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur movetur per se vel per accidens; unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quae est circa partem sensibilem, ut dicitur in octavo Physicorum (text. comm. 51). Sed substantiae separatae non moventur per se, quia non sunt corpora; neque moventur per accidens, quia non sunt unitae corporibus. Igitur operatio propria, quae est intelligere, est in eis continua et non intercisa.

CAPUT XCVIII.

Quomodo una substantia separata intelligit aliam.

Si autem substantiae separatae intelligunt ea quae sunt per se intelligibilia, ut (c. 96) est ostensum (per se autem intelligibilia sunt substantiae separatae, immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus (l. 1, c. 44 et 73) patet), sequitur quod substantiae separatae intelligant, sicut propria objecta, substantias separatas. Unaquaeque igitur et seipsam et alias cognoscet. Seipsam quidem unaquaeque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili, fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu; unde et forma est principium cognitionis rei, quae per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili. Et propter hoc dicit Aristoteles (de Anima, 3, text comm. 15) quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili; unde unaquaeque earum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei. Cum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti, una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex praemissis (c. 93) apparet, videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat qua ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidam (1) quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae, eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suae causae. In causis autem non univocis, similitudo effectus est in causa eminentius; causae autem similitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, cum non sint unius speciei, sed in diversis gradibus constitutae. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem, secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo: superior autem inferiorem, eminentiori modo. Et hoc est quod in libro de Causis (1) dicitur quod *intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se per modum suae substantiae, quia alia est causa alterius.*

Sed, cum superius (c. 50) sit ostensum quod substantiae separatae intellectuales non sunt compositae ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra (c. 21) ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

Praeterea, Ostensum est (c. 15) quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatae; non est igitur una earum ab alia. Unaquaeque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi multo amplius quam sol vel luna, cum unaquaeque earum habeat propriam speciem et nobiliorem quam quaevis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

Sic igitur, secundum praedicta, quaelibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suae substantiae, per quam similes sunt Deo sicut causae; Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam, cum una non sit causa alterius.

Considerandum est igitur quod, cum nulla hujusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum, supra propriam substantiam, oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quaelibet earum alia in propria natura cognoscere possit.

Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quidquid enim esse potest intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina, ut ostensum est (l. 1, c. 25 et 43); omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur

(1) Avic. *Metahpys.*, tract 9, c 4,

(1) Liber *de Causis*, cujus auctor atque etiam titulus incerti sunt, inter aristotelica opera diu annumeratus est.

quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum: intellectus autem possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut supra dictum est. Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis; unde, cum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illae similitudines erunt actus ejus, inquantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istae similitudines sint plures, quia jam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita. Sicut autem natura substantiae separatae non est infinita, sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. Unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures hujusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto ejus natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens; et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes, sunt minus multiplicatae et magis universales. Et hoc est quod Dionysius (Cael. Hier. c. 12) dicit quod Angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro de Causis (1) dicitur quod intelligentiae superiores habent formas magis universales. Summum autem hujusmodi universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit; infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coaequata.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos; per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem hominis per quam cognoscimus speciem completam; cognoscere enim aliquid secundum genus tantum est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognosere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod (2) unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso; unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quae est in substantia separata est universalioris virtutis, ad plura repraesentanda sufficiens, et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem; est enim universalis virtute ad modum formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis, aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum praedictarum. Exempla igitur hujus, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et (in intellectu) humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia; homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit; quin etiam quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest; unde his qui sunt tardi intellectus oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

Cum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est aestimandum quod sit denudata ad omnibus hujusmodi similitudinibus; haec enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, ut dicitur de Anima, 3 (text. comm. 14). Neque est etiam aestimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum; sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu, et alias in potentia; et sic intellectus possibilis noster, cum jam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Cum enim illae substantiae separatae non moveantur neque per se neque per accidens, ut ostensum est (c. 97), omne quod est in eis in potentia oportet esse in actu; alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens. Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus caelestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis caelestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad alias formas; et similiter intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem; intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus unitur ut forma; sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur in libro de Causis, quod intelligentia est plena formis, quia scilicet tota potentialitas intellectus ejus completa est per formas intelligibiles, et sic, per hujusmodi intelligibiles species, una substantia separata aliam intelligere potest.

Forte autem alicui videri potest quod, cum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiae intellectae. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu; unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis (Metaphys. 12, text. comm. 51) quod, in substantiis separatis a materia, non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur.

Hoc autem, si concedatur, habet dubitationes non paucas.

Primo quidem, quia intellectus in actu, est intellectum in actu, secundum doctrinam Aristotelis (de Anima, 3 text. comm. 19 et 27). Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri, dum intelligit ipsam.

Adhuc, Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet sicut calefactio calori; unde et illud videmus cujus specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius, cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia. Impossi-

(1) Lect. 10.

(2) *Adeo particulatas... quod...* i. e. adeo particulatas ..ut...

bile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

Amplius, Intellectum est perfectio intelligentis; non potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris. Sequeretur etiam quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaquaeque intelligeretur et non per speciem aliam.

Item, Intelligibile est intra intellectum, quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem ejus in ipsa.

Et hoc quidem oportet verum esse, secundum sententiam Aristotelis qui ponit (de Anima, 3, text comm. 19 et 27) quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu; unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam; et secundum hoc est idem intellectus et intellectum et intelligere. Secundum autem positionem Platonis (1), intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per ejus essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem.

Unde et Dionysius dicit (de Divin. Nomin. c. 4) quod superiores substantiae intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum.

CAPUT XCIX.

Quod substantiae separatae materialia cognoscunt.

Per praedictas igitur formas intelligibiles, substantia separatia non solum cognoscit alias substantias saparatas, sed etiam species rerum corporalium.

Cum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum objectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

Adhuc, Cum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (c. 95) habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut major numerus continet minorem. Cum igitur substantiae separatae sint supra substantias corporales, oportet quod ea quae sunt in substantiis corporalibus per modum materialem sint in substantiis separatis per modum intelligibilem; quod enim est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est.

Item, Si substantiae separatae movent corpora caelestia, ut philosophi ponunt (Metaphys., 12, text. comm. 36, 49), quidquid provenit ex motu corporum caelestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota, susbstantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quae fiunt per motum corporum caelestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta.

(1) *De Rep.*, l. 10, c. 6.

Formae igitur eorum quae generantur et corrumpuntur sunt intelligibiliter in substantiis separatis: unde et Boetius (de Trinit., l. 1, c. 3) dicit quod *ex formis quae sunt sine materia venerunt formae quae sunt in materia.* Cognoscunt igitur substantiae separatae non solum substantias separatas sed etiam species rerum materialium; nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum tamquam propriorum effectuum, multo magis species corporum caelestium quasi propriorum instrumentorum. Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia (habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis), necesse est quod substantia separata quaelibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

Cum autem intellectus in actu perfectio sit intellectum in actu, potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales; inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae. Sed, si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis, secundum suam similitudinem quam habet in intellectu; non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter, secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis. Unde non est inconveniens si haec similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiae separatae sicut propria forma ejus.

CAPUT C.

Quod substantiae separatae cognoscunt singularia.

Quia vero similitudines rerum, in intellectu substantiae separatae, sunt universaliores quam in intellectu nostro, et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur per similitudines rerum materialium, substantiae separatae non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

Cum enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quae per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri intantum sunt contractae virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius; unde, sicut similitudo naturae generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiae, ut per eam species cognoscatur, ita similitudo naturae speciei non potest deducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium quae sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiae separatae, cum sit universalis virtutis, una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quae sunt principia materialia; ita quod per eam substantia separata non solum materiam generis et speciei, sed etiam individui cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit sit materialis, vel quod sint infinitae (1) secundum numerum individuorum.

Adhuc, Quod potest inferior virtus potest et su-

(1) Supple *formae.*

perior, sed eminentius; unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus superior per unum tantum operatur; virtus enim quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur, unde videmus quod diversa genera sensibilium, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata; ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum.

Item, Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum et intellectum substantiae separatae; ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus; unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt; ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis; habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

Praeterea, Si corpora caelestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem (Metaphys., 12, text. comm. 36 et 37), cum substantiae separatae agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Situs etiam qui renovantur per motum, sunt quaedam singularia quae non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiae separatae singularia cognoscant istarum materialium rerum.

CAPUT CI.

Utrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul.

Quia vero intellectus in actu est intellectum in actu sicut sensus in actu est sensibile in actu (idem autem non potest simul esse multa in actu), impossibile videtur quod intellectus substantiae separatae habeat species intelligibilium diversas, sicut jam supra dictum est.

Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cujus species intelligibilis actu est in intellectu; cum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una quam vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quae per unam speciem cognoscit; omnia enim sunt ut unum intelligibile, in quantum sunt per unum cognita, sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quoddam. Ea vero quae per diversas species cognoscit non cognoscit simul; et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio; non tamen motus proprie loquendo, cum non succedat actus potentiae, sed actus actui. Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit; unde in intelligentia ejus non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia saecula saeculorum. Amen.

LIBER TERTIUS.

CAPUT PRIMUM.

Proemium.

Deus magnus Dominus, et Rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam, quia in manu ejus sunt omnes fines terrae et altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud, et siccam manus ejus formaverunt, Psalm., 94, 3-5 (1).

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius (l. 1, c. 13), quod (2) ex suae perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis (3), ut ex superioribus (l. 2, c. 23) est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit dominus; nam super ea quae nostrae voluntati subduntur dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget nec materiae fundamento, cum sit totius esse universalis effector. Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; bonum enim et finis est objectum proprium voluntatis; unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt. Necesse est igitur ut Deus, qui est in se naturaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus; nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus. Hujus vero regiminis effectus in diversis

(1) Haec verba desumit S. Thomas ex *Invitatorio* ad Matutinas, Ubi Psalmus 94 paulum immutatur.

(2) *Quod*, i. e. qui Deus.

(3) Jam confutatus est (l. 2, c. 23) et hoc loco rursus excluditur recentiorum creationis necessitatem ponentium error, ex quo Deus ad creandum, per sapientiam suam, necessario cogitur, dum, juxta S. Thomam, Deus gratuito ex bonitate creat.

apparet diversimode secundum differentiam naturarum.

Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, ejus similitudinem gerant et imaginem repraesentent; unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem; quae, si in sua directione regimini divino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur; repelluntur autem, si secus in sua directione processerint.

Alia vero, intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur; quorum quaedam, incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur; sicut sunt corpora caelestia, quorum motus semper uniformiter procedunt.

Alia vero, corruptibilia existentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur; nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt; qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet quod nec illa quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur potestatem primi regentis evadunt; nam et haec corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati ejus perfecte subduntur.

Hoc igitur divino repletus spiritu Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret,

Primo describit nobis primi regentis perfectionem: naturae quidem in hoc quod dicit *Deus*; potestatis, in hoc quod dicit *magnus Dominus*, quasi nullo indigens ad suae potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit *Rex magnus super omnes deos*, quia, etsi sint multi regentes, ejus tamen regimini omnes subduntur.

Secundo autem nobis describit regiminis modum — et quidem quantum ad intellectualia, quae, ejus regimen sequentia ab Ipso consequuntur ultimum finem qui est Ipse; et ideo dicit: *Quia non repellet Dominus plebem suam;* — quantum vero ad corruptibilia quae, etiamsi exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur; unde dicit: *Quia in manu ejus sunt omnes fines terrae;* — quantum vero ad caelestia corpora, quae omnem altitudinem terrae excedunt, id est corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant; unde dicit: *Et altitudines montium ipse conspicit.*

Tertio vero ipsius universalis regiminis rationem assignat, quia necesse est ut ea quae a Deo sunt condita ab ipso etiam regantur: et hoc est quod dicit: *Quoniam ipsius est mare, etc.*

Quia ergo, in primo libro, de perfectione divinae naturae prosecuti sumus, in secundo autem de perfectione potestatis Ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus, restat igitur in hoc tertio libro, prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate Ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum ut primo agatur de Ipso, secundum quod est rerum omnium finis; secundo, de regimine universali Ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat: tertio, de speciali Ipsius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes.

CAPUT II.

Quod omne agens agit propter finem.

Ostendendum est igitur primo quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem dicitur deficere a fine intento, sicut patet in medico agente ad sanitatem et homine currente ad certum terminum; nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens vel non; sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit; non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones, secundum diversitatem activorum, specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum et sanatio ad sanitatem, quandoque autem non, sicut intelligere et sentire; et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

Adhuc, In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus ultra quod agens non quaerit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias (1) enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire (2). Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius, Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones; quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse, cum non sit infinita pertransire; quod autem impossibile est esse impossibile est fieri, et quod est impossibile fieri est impossibile facere: impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem hujusmodi actionum esse — vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit — vel secundum ordinem objectorum, sicut si considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem Deum; non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur (Metaphys., text.comm. 10), forma enim est agendi principium; neque in objectis, sicut neque in entibus, cum sit unum ens primum, ut supra probatum est(I. 1,

(1) *Alias*, scilicet *aliter*.

(2) Si enim aliquando ad impossibilia humanum movetur desiderium, hoc accidit quia pro possibilibus falso habentur; et sic stat principium.

c. 15). Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant; oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

Item, In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones (sicut dictum est) procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere; quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

Adhuc, Omne agens vel agit per naturam vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem; agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus, ad quam per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur; nam ignis generat ignem et oliva olivam (1). Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius, Peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem ; nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando naturam, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut quum grammaticus non recte loquitur; et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partubus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

Item, Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque (2) non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret (3). Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.

Sunt autem aliquae actiones quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae et contemplatoriae et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et hujusmodi, ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.

Sed sciendum quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis; actiones autem ludicrae interdum sunt finis, sicut quum quis solum ludit propter delectationem quae in ludo est, quandoque autem sunt propter finem, sicut quum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus; actiones autem quae fiunt sine attentione non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio, sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus; et haec ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error (1) qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiae, causam finalem a rebus penitus subtrahentes.

CAPUT III.

Quod omne agens agit propter bonum.

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum (2). Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

Praeterea, Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni ut terminet appetitum; nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

Adhuc, Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur, vel ut conservetur secundum speciem vel individuum, vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse bonum est, et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum

Amplius, Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem: si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda (3) agentis; si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Item, Omne agens agit secundum quod est actu; agendo autem tendit in sibi simile; igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni; nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

Adhuc, Agens per intellectum agit propter finem, sicut determinans sibi finem; agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (c. 2), non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis; sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni; intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni quod est objectum voluntatis; ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum, cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

Item, Ejusdem rationis est fugere malum et

(1) Haec exempla demonstrant hoc principium, saepe in hoc capite usurpatum, *Omne agens agit propter finem*, idem esse, sub alio respectu, cum principio *Omne agens agit sibi simile.*

(2) *Contingens ad utrumque* dicitur id quod indifferenter uno vel altero modo potest accidere.

(3) Supple: *Si non tenderet ad aliquem effectum determinatum.*

(1) Empedocles et Democritus de quibus cf. Aristot. *Physic.*, 2, text. comm. 22 et 43.

(2) *Ad ipsum*, i. e. ad agens.

(3) Perfectio secunda agentis est *operari;* perfectio autem prima est *esse*. Et ideo dicitur: « Prius est esse quam operari ».

appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum (1) et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia. quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscujusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

Adhuc, Quod provenit ex alicujus agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae vel semper vel frequentius quod melius est; sicut in plantis folia sic esse disposita ut producant fructus, et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si ergo haec eveniunt praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile; nam ea quae accidunt semper vel frequenter non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus (2). Naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

Item, Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere inquantum movetur. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum; per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

Hinc est quod philosophi, definientes bonum, dixerunt: *Bonum est quod omnia appetunt*; et Dionysius (de Divin. Nomin., c. 4) dicit quod *omnia bonum et optimum concupiscunt.*

CAPUT IV.

Quod malum est praeter intentionem in rebus.

Ex hoc autem apparet quod malum est praeter intentionem in rebus (3) et incidit praeter intentionem agentium (4).

Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat in intentione sive intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

Item, Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis, sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur: secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti; quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit praeter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum praeter intentionem.

Adhuc, Ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum, ad malum autem per accidens et praeter intentionem; quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet. Materia enim, cum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae jam habitae, sicut, cum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formae aeris, et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis, secundum quod generatur ignis; ad privationem autem formae aeris, secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam; non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile; igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem (1); terminatur autem ad eam inquantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio ergo materiae, in generatione et corruptione, per se ordinatur ad formam; privatio vero consequitur praeter intentionem; et similiter oportet esse in omnibus motibus , et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid; sicut, cum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium; malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur tendit in suo motu pervenire ad bonum; pervenit autem ad malum praeter intentionem. Igitur, cum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit praeter intentionem agentis.

Amplius, In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem; in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem; sicut si aliquis intendat comedere mel et comedat fel, credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens, per intellectum, intendit aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (c. 3) patet; si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum, non operatur malum nisi praeter intentionem.

Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicujus agentis, nisi praeter intentionem. Hinc est quod Dionysius dicit (de Divin. Nomin., c. 4 sub fin) quod *malum est praeter intentionem et voluntatem.*

CAPUT V.

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quaedam quae huic sententiae adversari videntur.

(1) *A deorsum*, i. e. ab inferiori loco.

(2) Saepe occurrent in praecedentibus libris et inferius non semel occurrunt axioma *Vel ut in pluribus*, indicans quae fiunt ex intentione agentis, et oppositum *Vel raro*, exprimens quae casualiter fiunt.

(3) *Intentionem in rebus.* — Intentio in rebus est earum naturalis dispositio, quae consistit in hoc quod natae sunt et debent habere.

(4) *Incidit praeter intentionem agentium.* — Aliquando fit ut malum in rebus esse videatur secundum intentionem agentium; v. g.. in voluntario homicidio, privatio vitae seu mors, quae est malum, incidit in occiso secundum intentionem occidentis; sed etiam tunc verum est dicere hoc malum esse praeter intentionem agentis, cum occidens non quaerat absolute malum alterius, sed potius suum proprium bonum. quod ex falsa aut justa aestimatione ponit in morte inimici. et quod ulterius appetit. Et sic verificatur ea S. Thomae definitio (cf. infra, c. 6); Intentio est ultimi finis.

(1) *Quod terminetur*, .. i. e. Est praeter intentionem agentis quod materia terminetur ad privationem.

Quod enim accidit praeter intentionem agentis dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale neque ut in paucioribus accidens, sed semper vel in pluribus; in naturalibus enim semper generationi corruptio adjungitur; in agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit, cum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo, ut dicit Aristoteles (Ethic. 2, c. 9). Non igitur videtur malum esse proveniens praeter intentionem.

Item, Aristoteles (Ethic., 3, c. 4) expresse dicit quod malitia est voluntarium, et probat per hoc quod aliquis operatur injusta voluntarie. Irrationabile autem est operantem voluntarie injusta non velle injustum esse, et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse; et per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum praeter voluntatem vel intentionem esse.

Praeterea, Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur ejus (1), qui est privatio, habens rationem mali, est intentus a natura, sicut etiam forma et bonum, quae sunt generationis finis.

CAPUT VI.

Solutio rationum praemissarum.

Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest vel in substantia aliqua vel in actione ipsius. — Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia, etsi natus est (eos) habere, non tamen est ei debitum ut habeantur; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus, quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. Materia autem, cum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere; nulla tamen est ei debita, cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu; quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae ex materia constituuntur; nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquae, nec potest esse ignis. Privatio igitur hujusmodi formae comparata ad materiam non est malum naturae, sed comparata ad id cujus est forma est malum ejus, sicut privatio formae ignis est malum ignis. Et quia tam privationes quam habitus et formae non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter; sin autem, erit malum alicujus et non simpliciter; hominem igitur privari manu est malum simpliciter; materiam autem privari forma aeris non est malum simpliciter, sed est malum aeris. — Privatio autem ordinis aut commensurationis debitae in actione est malum actionis; et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est praeter intentionem sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel sicut frequenter non eveniat fortuito vel casualiter, sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas semper vel frequenter, non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur praeter intentionem generantis, consequitur tamen semper; nam semper formae unius est adjuncta privatio alterius; unde corruptio non evenit casualiter neque ut in paucioribus, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicujus, ut dictum est. Si autem sit talis privatio quae privet id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut cum nascuntur partus monstruosi; hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans, cum agens intendat perfectionem generati. — Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activae; unde, si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem cum tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum; erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem. — In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio; nam universalia non movent, sed particularia in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur habeat conjunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale, non casualiter, sed vel semper vel frequenter, sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adjuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter; esset autem casuale malum, si ad id quod intendit sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus, sicut cum quis projiciens ad avem interficit hominem. Quod autem hujusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio; ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem (1).

Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis quem quis propter se vult; voluntas autem est etiam ejus quod quis vult propter aliud, etiamsi simpliciter non vellet: sicut qui projicit merces in mare causa salutis non intendit projectionem mercium, sed salutem; projectionem autem vult, non simpliciter, sed causa salutis. Similiter, propter aliquod bonum sensibile

(1) *Ejus*, i. e. corruptionis.

(1) *Secundum rationem.* — Bonum sensibile seu bonum *secundum sensum* opponitur bono *secundum rationem* seu bono intellectuali; et consistit in hoc oppositio quod frequenter accidit bonum sensus esse malum intellectus.

consequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem neque volens eam simpliciter, sed propter hoc; et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria sicut projectio mercium in mari.

Eodem autem modo patet solutio ad tertiam objectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis, et per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua; hoc ergo quod est esse aerem intendit natura secundum se; hoc vero quod est non esse aquam non intendit nisi inquantum est conjunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentae sed secundum accidens; formae vero secundum se.

Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi; quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

CAPUT VII.

Quod malum non est aliqua natura.

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

Malum enim, ut dictum est (c. 7), nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est et debet habere, sic enim apud omnes est usus hujus nominis *malum*. Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

Adhuc, Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. Inquantum autem habet esse, habet aliquod bonum, nam, si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse (1) bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

Amplius,, Omnis res vel est agens vel est facta. Malum autem non potest esse agens, quia quidquid agit inquantum est actu existens et perfectum; et similiter non potest esse factum, nam cujuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res, secundum suam essentiam, est mala.

Item, Nihil tendit ad suum contrarium; unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, ut ostensum est (c. 3). Nullum igitur ens, inquantum hujusmodi, est malum.

Adhuc, Omnis essentia est alicui rei naturalis; si enim est in genere substantiae, est ipsa natura rei; si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicujus substantiae causetur, et sic illi substantiae erit naturalis, licet forte alteri substantiae non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquae. Quod autem secundum se malum non potest esse alicui naturale;

(1) *Ipsum esse*, i. e. τό *ipsum esse*.

de ratione enim mali est privatio ejus quod est alicui natum inesse et debitum ei: malum igitur, cum sit ejus quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale; unde quidquid naturaliter inest alicui est ei bonum, et malum si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

Amplius, Quidquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma aut habet formam aliquam (1), per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, in quantum hujusmodi, habet rationem bonitatis, cum sit principium actionis et finis quem intendit omne faciens et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quidquid igitur habet essentiam aliquam, in quantum hujusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

Item, Ens per actum et potentiam dividitur (2). Actus autem, in quantum hujusmodi, bonum est, quia, secundum quod aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum; potentia etiam bonum aliquid est; tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet, et etiam est actui proportionata, non ei contraria, et est in eodem genere cum actu, et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est, quocumque modo sit, in quantum est ens bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

Amplius, Probatum est (l. 2, c. 5) quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem ostendimus (l. 1, c. 42). Cum igitur boni effectus malum esse non possit (3), impossibile est aliquod ens, in quantum est ens esse malum.

Hinc est quod dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat; et erant valde bona*, Gen., 1, 31; *et: Cuncta fecit bona in tempore suo*, Eccle. 3; 11*; et: Omnis creatura Dei bona est*, 1. Tim., 4, 4. — Et Dionysius (de Divin. Nomin.) dicit quod *malum non est existens* (*scilicet per se*), *nec aliquid in existentibus quasi accidens, sicut albedo vel nigredo.*

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium aliquas res, secundum suas naturas, malas esse.

CAPUT VIII.

Rationes contra praemissam conclusionem.

Videtur autem quibusdam rationibus praedictae sententiae posse obviari.

Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus; sicut enim virtus, secundum suam speciem, est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus, secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus; est igitur aliqua essentia et aliquibus rebus naturalis.

Praeterea, Utrumque contrariorum est natura quaedam; si enim nihil poneret alterum contrario-

(1) *Aut ipsamet est forma aut habet formam aliquam.* — Substantiae separatae vel spiritus essentiam habent quae *est ipsamet forma*; substantiarum autem sensibilium vel corporum essentia *habet formam* et materiam.

(2) Inde trita haec definitio: « Ens in genere est quidquid existit (actus) vel existere potest (potentia) ».

(3) Ordo verborum est; Cum igitur malum non possit esse effectus boni.

rum (1), esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

Item, Bonum et malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele (Post praedicam., c. 1, in calce). Cujuslibet autem generis est essentia et natura aliqua; nam non entis non sunt species neque differentia, et ita quod non est non potest esse genus. Malum est igitur aliqua essentia et natura.

Adhuc, Omne quod agit est res aliqua. Malum autem agit, in quantum malum; repugnat enim bono et corrumpit ipsum. Malum igitur, in quantum malum, est res aliqua.

Amplius, In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem; negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero pejus. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

Praeterea, Res et ens convertuntur (2). Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

CAPUT IX.

Responsio ad praedictas objectiones.

Has autem rationes non difficile est solvere.

Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent. Secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel secundum privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille (3), etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum vel aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animalibus sunt bona, et homini etiam, cum sunt secundum rationem moderata, et contingit id quod est malum uni esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur, non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat; sed malum privatio est boni, in quantum est malum (4).

(1) *Si enim nihil poneret alterum contrariorum.* Ordo verborum est: Si alterum contrariorum nihil poneret.

(2) *Convertuntur*, i. e. reciprocantur, scilicet: Ens dicitur de re, res dicitur de ente.

(3) *Finis autem ille*, i. e. finis mali.

(4) *Malum privatio est boni, in quantum est malum*, non autem in quantum est bonum; nam supra S. Thomas ostendit contingere malum uni esse bonum alteri.

Eodem etiam modo potest accipi dictum, quod malum et bonum, prout sunt in moralibus, sunt in genere contrariorum; ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas, vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia; non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo caecus est hominis individuum, non in quantum est caecus, sed in quantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis, non propter privationem rationis, sed ratione talis naturae ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, cum inter prima decem genera (in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas) ea non connumeret, sed secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria: sub bono quidem, finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum et ultimo bonum; sub malo autem infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curvum, tenebrae, altera parte longius et ultimo malum. Sic autem, et in pluribus librorum logicalium locis, utitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus. — Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem; nam impossibile est id quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum et alterum diminutum, quasi privationem quamdam habens admixtam; sicut album et calidum sunt perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia ergo omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet, omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni; semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere, et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur.

Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formae et fini quae habent rationem boni et sunt agendi vera principia est adjuncta privatio contrariae formae et finis contrarii (1), actio quae sequitur ex tali forma et tali fine attribuitur privationi et malo, per accidens quidem; nam privatio, secundum quod hujusmodi, non est alicujus actionis principium. Propter quod bene dicit Dionysius (de Divin. Nomin., c. 4) quod malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni; secundum se vero est impotens et infirmum quasi nullius actionis principium. Malum vero corrumpere dicitur bonum, non solum agendo virtute boni, sicut expositum est, sed formaliter secundum se; sicut dicitur caecitas corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipsa est parietis color.

Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum per recessum a bono. Sic enim quae pri-

(1) *Privatio contrariae formae,....* i. e. privatio quae est per contrariam formam, seu negatio alterius formae, ut caecitas est forma contraria visivae facultati, vel potius negatio ejus.

vationem important intenduntur et remittuntur sicut inaequale et dissimile: dicitur enim inaequalius quod est ab aequalitate magis distans, et similiter dissimilius magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans. Privationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut aequalitates et formae, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causae privantis, sicut aer tanto tenebrosior est quanto plura fuerint interposita obstacula lucis; sic enim longius a lucis participatione distat.

Dicitur etiam malum esse in mundo non quasi essentiam aliquam habeat vel res quaedam existat, ut sexta ratio procedebat, sed ea ratione quia dicitur quod res aliqua mala est ipso malo, sicut caecitas et quaelibet privatio esse dicitur, quia animal caecitate est caecum. Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus docet (Metaphys. 5, text. comm. 14): Uno modo, secundum quod significat essentiam rei et dividitur per decem praedicamenta, et sic nulla privatio potest dici ens; alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis (1), et sic malum et privatio dicitur ens in quantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

CAPUT X.

Quod causa mali est bonum.

Ex praemissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

Si enim alicujus mali est causa malum (malum autem, ut probatum est (c. 9), non agit nisi virtute boni), oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

Adhuc, Quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (c. 7 et 9). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Oportet igitur, si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum.

Item, Quidquid est proprie et per se alicujus causa tendit in proprium effectum: si igitur malum esset per se alicujus causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum; nam ostensum est (c. 3) quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicujus, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Solum autem bonum potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

Praeterea, Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma; ostensum est enim supra (c. 7 et 9) quod tam ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, cum sit praeter intentionem, ut probatum est (c. 4.) Malum igitur non potest esse alicujus causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.

Cum autem bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in octavo Physicorum (text. comm. 8), sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis et ex parte effectus.

Ex parte quidem agentis, sicut cum agens patitur defectum virtutis ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens, ut, cum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, inquantum est agens, quod defectum virtutis patiatur; non enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex causa agente nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti vel cujuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiae curvitatem: utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

Ex parte vero effectus, malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiae effectus, tum ex parte ipsius formae. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut cum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum; unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae: quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitae per naturam. Ex parte autem formae effectus, per accidens malum incidit, inquantum formae alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formae; unde simul cum generatione unius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in praecedentibus patet, sed alterius.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono. Eodem autem modo et in artificialibus accidit; ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium, cum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur poenam, quae culpae debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile: dissimile quidem, quantum ad hoc quod vitium morale in sola actione consideratur, non

(1) *Veritatem compositionis*, i. e. veritatem propositionis per intellectum *componentem* et *dividentem* formatae. — Locum Aristotelis in textu allegatum exponens S. Thomas, in suo Commentario, sic explicat quod ad privationes attinet: « Quia aliquid quod est in se non ens intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et hujusmodi, ideo quandoque esse dicitur de aliquo hoc secundo modo », scilicet secundum quod significat veritatem compositionis.

autem in aliquo effectu producto; nam virtutes morales non sunt factivae, sed activae; artes autem factivae sunt; et ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente. In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia: Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis; unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium, voluntas vero movetur a judicio virtutis apprehensivae, quae judicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum; ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa: secundum, vis apprehensiva; tertium, voluntas; quartum, vis motiva quae exequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exequentis jam praesupponit bonum morale vel malum; non enim ad mores hujusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur; malus autem, si ille sit malus; nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente; claudicatio enim non est vitium moris, sed naturae. Hujusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem immunis est a vitio moris, movet enim, secundum ordinem naturalem, visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivae virtutis in se consideratus morali vitio caret, cum ejus defectus vitium morale (1) vel excuset vel minuat, sicut et defectus exequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur, et rationabiliter (2), cum ex hoc actus moralis dicatur quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Cum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhaeret voluntati, semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit, et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare, neque etiam casualis et fortuitus, non enim esset in nobis morale peccatum, casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius (3), non tamen peccatum morale, ne cogamur in infinitum procedere.

(1) *Cum ejus defectus*... i. e. virtutis apprehensivae, ut infra patebit. Defectus virtutis apprehensivae est quidam infirmitatis gradus, qui quidem vitium morale excusat vel minuit.

(2) *Et rationabiliter*, i. e. et haud immerito.

(3) *Voluntarius*, supple *defectus*.

Quod quidem qualiter esse possit considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet, agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti, sicut patet in instrumento, cum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod, in ordine actionum moralium, duo principia voluntatem praecedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus haec et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus, Cum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum (1). Cum igitur voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehensionem (2) apprehensivae sensualis vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem (3): Ad rationem quidem, sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat, aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam est voluntatis actus.

Sic igitur, tam in moralibus quam in naturalibus, patet quod malum a bono non causatur, nisi per accidens.

CAPUT XI.

Quod malum in aliquo bono fundatur.

Ex praemissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

Malum enim non potest esse per se existens, cum non sit essentiam habens, ut supra (c. 7) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subjecto. Omne autem subjectum, cum sit

(1) Sensus e logico ordine verborum sic depromitur: « Cum ratio possit apprehendere multa et bona multos fines, cum autem finis cujuslibet sit proprius, non bonum quodlibet sed bonum quoddam determinatum erit et objectum et finis et primum motivum voluntatis ».

(2) *Prorumpit ad apprehensionem*.... i. e. sponte ruit in objectum per apprehensivam (virtutem) sensualem apprehensum.

(3) Defectus ordinis... praecedit peccatum actionis....

substantia quaedam, bonum quoddam est, ut ex praemissis (c. 6) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

Adhuc, Malum privatio quaedam est, ut ex praemissis patet. Privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt; subjectum autem formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est, nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quod malum est, est in bono aliquo sicut in subjecto.

Amplius, Ex hoc dicitur aliquid malum quia nocet: non autem nisi quia nocet bono; nocere enim malo bonum est, cum corruptio mali sit bona. Non autem noceret (formaliter loquendo) bono, nisi esset in bono; sic enim caecitas homini nocet, inquantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

Item, Malum non causatur nisi a bono, et per accidens tantum. Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod, quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum ejus; nam quod est per accidens fundatur super id quod est per se.

Sed, cum bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non possit esse alterius subjectum, sed expellat ipsum, videtur alicui primo aspectu esse inconveniens si bonum subjectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens, cum omne ens inquantum hujusmodi, sit bonum, ut probatum est (c. 7) Non est autem inconveniens ut non ens sit in ente sicut in subjecto; privatio enim quaelibet est non ens, et tamen subjectum ejus est substantia, quae est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subjecto; caecitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus; non est igitur in visu sicut in subjecto. sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subjecto, in bono sibi opposito (sed hoc (1) per malum tollitur), sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturae; malum autem naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum sicut etiam ens in potentia.

CAPUT XII.

Quod malum non totaliter consumit bonum.

Patet autem ex praedictis quod, quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere. Semper enim oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum.

Sed cum contingat malum in infinitum intendi, semper autem per intensionem mali minuatur bonum, videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest oportet esse finitum; nam infinitum bonum non est capax mali, ut ostensum est (l. 1, c. 39). Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum; nam, si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi (2).

Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eamdem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit. Nam, si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris itemque ex residuo dimidium et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit; sed tamen, in hoc divisionis processu, semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem; dimidium enim totius quod prius subtrahebatur majus est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii; licet eadem proportio maneat. Hoc autem in deminutione qua bonum per malum diminuitur nequaquam potest accidere (1); nam, quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, (tanto) erit infirmius, et sic per secundum malum magis diminui poterit; rursusque malum sequens contingit esse aequale vel majus priore; unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

Est igitur dicendum:

Ex praemissis enim manifestum est quod malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut caecitas visum: oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subjectum. Quod quidem in quantum subjectum est, habet rationem boni secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subjectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicujus partis subjecti per hoc quod aliqua pars potentiae subtrahatur, sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formae exire possit; sicut subjectum tanto est minus potentia frigidum quanto in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum, magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo; quod etiam convenit his quae dicta sunt de malo. Diximus enim quod malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: et sic magis per malum dicitur diminui bonum. Haec igitur diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere; nam formae naturales et virtutes omnes terminatae sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt; non potest igitur neque forma aliqua contraria neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri. ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum. In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere; nam intellectus et vo-

(1) *Hoc* scilicet bonum sibi oppositum.

(2) Huic objectioni sanctus Doctor respondet inferius: « Est igitur dicendum, etc. », rejecta primo insufficienti solutione: « Non potest dici, ut dicunt quidam, etc. », contra quam ostendit nullam paritatem existere inter divisionem continui et diminutionem boni per malum, quia proportio secundum quam fit divisio non reperitur necessario in diminutione. -- Responsio autem S. Thomae in eo tota consistit quod intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent. Unde, in moralibus, diminutio boni per malum potest procedere in infinitum; nec tamen totaliter bonum consumetur, cum semper naturam remanentem comitetur. In naturalibus vero, malum non potest in infinitum procedere, cum omnes formae naturales ac proinde privationes eis oppositae sint terminatae.

(1) *Nequaquam potest accidere...* Intellige: Potest nequaquam accidere, i. e. non accidit necessario.

luntas in suis actibus terminos non habent; potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere, unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur, et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit; qui enim vult furtum committere potest iterum velle et aliud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem; quod patet in his in quibus, per peccandi consuetudinem, jam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur, per malum moris, bonum naturalis aptitudinis deminui potest; nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

CAPUT XIII.

Quod malum habet aliquo modo causam.

Ex praedictis autem ostendi potest quod etsi malum non habeat causam per se, cujuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

Quidquid enim est in aliquo ut in subjecto oportet quod habeat aliquam causam; causatur enim vel ex subjecti principiis vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subjecto, ut ostensum est (c. 11). Oportet ergo quod malum habeat causam.

Item, Quod est in potentia ad utrumque oppositorum non constituitur in actu alicujus eorum nisi per aliquam causam; nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio ejus quod quis natus est et debet habere; ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse; est igitur malum in subjecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

Adhuc, Quidquid inest alicui praeter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa; omnia enim in his quae sunt sibi naturalia permanent, nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo projiciente, nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem semper inest praeter naturam ejus cui inest, cum sit privatio ejus quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam vel per se vel per accidens.

Amplius, Omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam, praeter primum bonum, in quo non est aliquod malum, ut ostensum est (l. 1, c. 39). Omne igitur malum habet aliquam causam ad quam sequitur per accidens.

CAPUT XV.

Quod malum est causa per accidens.

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicujus per se, id quod accidit ei est causa illius per accidens; sicut album quod accidit aedificatori est causa domus per accidens (1). Omne autem malum est in aliquo bono; bonum autem omne est alicujus aliquo modo causa; materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso; et similiter est de agente et fine; unde non sequitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

Adhuc, Malum est privatio quaedam, ut ex praedictis (c. 6) patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma (1) per se. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

Praeterea, Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum; non tamen potest esse causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum est alicujus causa per accidens.

Item, Secundum omnes species causarum discurrendo invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis, quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis; quia uni formae semper adjungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur.

Patet igitur quod malum est causa per accidens et non potest esse causa per se.

CAPUT XV.

Quod non est summum malum quod sit omnium malorum principium.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum quod sit omnium malorum principium.

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, cum ostensum sit (c. 11), quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

Adhuc, Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (c. 7) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum quod sit malorum principium.

Item, Illud quod est primum principium non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est (c. 11). Non est igitur malum primum principium.

Amplius, Malum non agit nisi in virtute boni, ut ex praemissis (c. 10) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

Praeterea, Cum id quod est per accidens sit posterius eo quod est per se, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem

(1) Sensus est: Quod accidit in quolibet ente (seu non est de essentia ejus) est causa per accidens rei cujus hoc ens est causa per se; sic, cum accidit aedificatori esse albo, albedo aedificatoris est causa per accidens domus cujus aedificator est causa per se.

(1) *Materia et forma per se*, supple *sunt principia per se*.

non evenit nisi per accidens et praeter intentionem, ut probatum est (c. 4). Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

Adhuc, Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (c. 13.). Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Item, Causa per se est prior ea quae est per accidens. Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est (c. 14). Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium aliquod summum malum quod est principium primum omnium malorum.

CAPUT XVI.

Quod finis cujuslibet rei est bonum.

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (c. 3) probatum est, sequitur ulterius quod cujuslibet entis bonum sit finis.

Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem; oportet enim quod vel ipsa actio sit finis, vel finis actionis sit finis agentis, quod est ejus bonum.

Amplius, Finis rei cujuslibet est (id) in quod terminatur appetitus ejus. Appetitus autem cujuslibet rei terminatur ad bonum; sic enim philosophi definiunt bonum: *Quod omnia appetunt.* Cujuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

Item, Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscujusque rei est ejus perfectio. Perfectio autem cujuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

Praeterea, Eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem et ea quae finem non cognoscunt, licet ea quae cognoscunt finem per se moveantur in finem, quae autem non cognoscunt finem tendant in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quae cognoscunt finem semper ordinantur in bonum sicut in finem; nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius objectum. Ergo et ea quae finem non cognoscunt ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

CAPUT XVII.

Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus.

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem.

Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, inquantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut probatum est (l. 1, c. 41). Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item, Quod est maximum in unoquoque genere causa est omnium illorum quae sunt illius generis; sicut ignis qui est calidissimus est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cujuslibet finis quod sit finis (1), cum quidquid est finis sit hujusmodi in quantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis (2). Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

Adhuc, In quolibet genere causarum, causa prima est magis causa quam causa secunda; nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium oportet quod sit magis causa finalis cujuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscujusque rei quam aliquis finis proximus (3).

Amplius, In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium; sicut, si potio conficitur ut detur aegroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur, oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis; ac per hoc, cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

Praeterea, Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipsa dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item, Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam, sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut probatum est (l. 2, c. 15). Voluntatis autem Ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est Ipsemet, ut probatum est (l. 1, c. 38 et 74). Omnia igitur quaecumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi; nam, sicut probatur (l. 2, c. 15), nihil esse potest quod ab Ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

(1) *Est causa cujuslibet finis quod sit finis,* i. e. Deus est causa qua quilibet finis est finis.

(2) *Et illud magis* supple *est finis.*

(3) Attende huic principio, Causa prima est magis causa quam causa secunda, cum (ut infra patebit) sanctus Doctor hoc praecipue utatur ad solvendas maximas quae moventur difficultates de providentia, de gratia divina et de libero hominis arbitrio.

Adhuc, Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et, si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum vel utile vel delectabile vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quarumdam quidem immediate, quarumdam autem mediate sive mediantibus aliis causis, ut ex praemissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Praeterea, Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu; agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (c. 2); ex agente autem materia in actum formae reducitur; unde materia fit actu hujus rei materia, et similiter forma hujus rei forma per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra (l. 1, c. 13 et l. 2, c. 15) ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis.

Hinc est quod dicitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, Prov. 16, 4; et: *Ego sum alpha et omega, primus et novissimus*, Apocal. 22, 13.

CAPUT XVIII.

Quomodo Deus sit finis omnium.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis; quod quidem ex praemissis fiet manifestum.

Sic enim (1) est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiamsi primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius; quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit; sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

Adhuc, Deus est simul ultimus rerum finis et primum agens, ut ostensum est (c. 17). Finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexistens obtinendum.

Amplius, Si aliquid agat propter rem aliquam jam existentem et per ejus actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis; sicut si milites pugnant propter ducem cui acquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cujuslibet rei; est enim sua bonitas omnino perfecta, ut ostensum est (l. 1, c. 18 et seqq.). Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo quia ipse rebus acquiritur.

Item, Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur, quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur (1), cum ipsemet sit finis.

(1) *Sic enim est*, supple *Deus*.

CAPUT XIX.

Quod omnia intendunt assimilari Deo.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem res creatae, similes Deo constituuntur.

Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur; sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

Amplius, Agens dicitur esse finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis, unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari (2).

Item, in omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter; unde, et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum, terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, cum omnia sint solum quasi esse participantia (3). Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

Praeterea, Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.

Adhuc, Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra ostensum est (c. 16). Intantum autem aliquid de bono participat inquantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.

CAPUT XX.

Quomodo res divinam bonitatem imitentur.

Patet ergo, ex his quae dicta sunt, quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis est bonum.

(1) *Ab ipso ipsummet consequantur*, idest: Sed ut res consequantur ipsummet (Deum, prout finem ultimum) ab ipso (tamquam a prima causa).

(2) Haec reducuntur ad principium: « Agens agit sibi simile » quo S. Thomas infra utitur.

(3) Tò *esse subsistens* hic opponitur τῷ *esse participato*. — Quae habent esse participatum seu *participantia* esse assimilantur Deo, qui est *esse subsistens*, secundum gradum participationis suae.

Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie inquantum est bonus. Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum.

Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens; ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut probatum est (l. 1, c. 28). Unde, cum unumquodque intantum sit bonum inquantum est perfectum, ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas; idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quidquid aliud ad perfectionem et bonitatem videtur pertinere, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse.

Rursum, Quia (1) ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia. In aliis autem rebus hoc accidere non potest; ostensum est enim (l. 2, c. 52) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse; unde, si, secundum quod res quaelibet bona est, non est earum aliqua suum esse, nulla earum est sua bonitas; sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et Ipsius participatione est ens.

Rursus, Non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quarumdam substantia forma et actus est, scilicet cui (2), secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quarumdam vero substantia ex materia et forma composita est, cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita, secundum aliquid sui. In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorumdam ex materia et forma compositorum totam materiae potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam, et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam; et hujusmodi sunt corpora caelestia, quae ex tota materia sua constant. Quorumdam vero forma non replet totam materiae potentiam; unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam, et in aliqua materiae parte remanet potentia ad hanc formam, sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio, in substantia, ejus quod substantiae potest inesse, manifestum est quod cum hac forma quae non implet totam materiae potentiam adjungitur privatio formae; quae quidem adjungi non potest substantiae cujus forma implet totam materiae potentiam; neque illi quae est forma per suam essentiam, et multo minus illi cujus essentia est ipsum suum esse. Cum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia, itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni, planum est quod, in hoc ultimo substantiarum ordine, est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur haec substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

(1) Supple: *Creaturae non assequuntur bonitatem in eo modo quo in Deo est, quia....*

(2) *Cui*, supple *substantiae*. — Substantia cui competit esse forma et actus est substantia separata seu spiritus.

Inter partes etiam hujus substantiae ex materia et forma compositae, bonitatis ordo invenitur. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus ejus, substantia vero composita sit actu existens per formam, forma quidem erit secundum se bona; substantia vero composita (1) prout actu habet formam, materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et, licet unumquodque sit bonum inquantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia; ens enim absolute dicitur, bonum autem et in ordine consistit (2); non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis vel quia est obtinens finem, sed etiamsi nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens. Propter quod Dionysius dicit quod *bonum se extendit ad existentia et non existentia* (de Divin. Nomin., c. 4); nam et ipsa non-existentia, scilicet materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum, scilicet esse; ex quo patet quod etiam sit bona; nihil enim appetit bonum nisi bonum.

Est autem et alio modo creaturae bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis. Quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur; unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus sapiens et operans; creatura vero, secundum diversa; tantoque perfecta bonitas alicujus creaturae majorem multiplicitatem requirit quanto magis a prima bonitate distans invenitur; si vero perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex substantiaeque ei propinquae in bonitate sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinae, infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus quam consequuntur animalia et homines. Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus, secundum suum simplex esse, perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subjectus dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quaelibet earum bona sit inquantum est; Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter. Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in

(1) Supple *erit bona*.

(2) *Bonum autem et in ordine consistit*, scilicet bonum potentiae consistit in ordine seu in dispositione ad actum.

finem — divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est — manifestum est quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei.

CAPUT XXI.

Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causae.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum.

Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem ut sint aliis causae.

Adhuc, Res intendunt in divinam similitudinem inquantum (Deus) est bonus, ut supra dictum est (c. 20). Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur; unumquodque enim agit inquantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari ut sint aliorum causae.

Amplius, Ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis (c. 20) est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius ordinatur ad bonum; bonum autem solum per se cognoscitur et causatur; malum autem per accidens tantum, ut ostensum est (c. 14). Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod tendit, aliquid intendit divinam similitudinem, cum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinae bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae.

Item, Ejusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis et quod agens assimilet sibi effectum. Tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem; sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quae subsistit, ita principia per quae aliorum sit causa (1); sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis, ut ostensum est, non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.

Praeterea, Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, inquantum hujusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit (1) aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

Item, Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei ut aliorum causa existat. Cum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit (Caelest. Hier. c. 3) quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri*; secundum quod Apostolus dicit: *Dei sumus adjutores*, I. Cor., 3, 9.

CAPUT XXII.

Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur.

Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod unaquaeque res ordinatur ad finem est ejus operatio, diversimode tamen secundum diversitatem operationis.

Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis, in aliud transmutandum non tendens, quorum primo differt a passione et motu, secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiae; hujusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle (2). Unde manifestum est quod ea quae moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; quae autem faciunt et movent, inquantum hujusmodi, tendunt in divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae; quae vero per hoc quod moventur movent, tendunt in divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens: accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat; et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium *ubi*.

Corpora vero caelestia movent, mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. — Quantum quidem ad propriam perfectionem, inquantum corpus caeleste sit in aliquo *ubi* in actu, in quo prius erat in potentia. Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad *ubi* in quo prius erat actu remaneat in potentia; similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc

(1) *Sicut enim ab agente...* Effectus naturalis duo accipit ab agente, substantiam scilicet, qua *subsistit*, et virtutem causativam, qua *fit causa*.

(1) *Ut sit*, supple *ens*.

(2) *Quaedam vero*. Intellige: Quaedam vero operatio 1. est perfectio operantis actu existentis, 2. est non tendens in aliud transmutandum. (Et haec sunt duo signa) quorum primo (haec operatio) differt a passione et motu (quae sunt perfectiones existentes in potentia), secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiae: hujusmodi autem operatio est sicut intelligere sentire et velle (quae vocantur operationes *immanentes*, per oppositionem ad operationes *transeuntes*).

quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia ; licet et aliam habere desinat quam prius actu habebat; sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota ejus potentia reducatur in actum successive; quod simul fieri non poterat. Unde, cum corpus caeleste sit potentia ad *ubi* sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod ejus potentia tota ad *ubi* reducitur in actum successive, quod simul non poterat fieri. — In quantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum caelestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem, quae est in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora caelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint caelestibus corporibus indigniora, cum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem; generans enim agit ad formam generati, cum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis (1) sit ejusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed intendit similitudinem esse divini in perpetuatione speciei et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit et aliorum fit causa. Similiter autem corpora caelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et formas generatorum in actum educere per suos motus, quasi ultimum finem; sed per hoc ad divinam similitudinem tendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causae aliorum existant.

Considerandum tamen quod unumquodque, in quantum participat similitudinem divinae bonitatis, quae est objectum voluntatis ejus, intantum participat de similitudine divinae voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinae bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius, inferiora vero particularius et magis divisim; unde et inter corpora caelestia et inferiora non attenditur similitudo secundum aequiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei, sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur particularis agentis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius, ita intentio corporis caelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

Cum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cujuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi existens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est (1). Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis (2).

Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordinem praemissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earumdem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem: quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praestare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum; nam in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homine in Psalmis dicitur ad Deum directo sermone: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, Psalm., 8, 8. — Et Aristoteles dicit (Polit., 1, c. 5) quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generationis, manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

Hinc est quod dicitur quod Deus corpora caelestia fecit *in ministerium cunctis gentibus*, Deuter., 4, 19.

CAPUT XXIII.

Quod caelum movetur ex aliqua intellectuali substantia.

Ex praemissis etiam ostendi potest primum motivum motus caeli esse aliquid intellectivum.

Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem caeleste, se-

(1) *Agentibus univocis*, scilicet agentibus ejusdem essentiae.

(1) *Ordo verborum est:* Anima est actus talis corporis.

(2) Hic S. Thomas paucioribus verbis luculenter exponit totam de entium serie et progressione doctrinam, quam recentiores tum naturalistae tum metaphysici ut peculiarem sibi inventionem recinunt, et de qua falsas solutiones attulerunt quae creationem excludunt et in pantheismum diversimode desinunt.

cundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quae est intellectus humanus: quae quidem est altior omni forma, ut ex praemissis (c. 22) patet. Corpus igitur caeli non agit ad generationem secundum propriam speciem sicut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis ad quod se habet corpus caeleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem caelum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur corpus caeleste ab aliqua intellectuali substantia.

Adhuc, Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri, ut superius (l. 1, c. 13) probatum est. Corpus igitur caeli ab aliquo movetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei unitum, ita quod compositum ex caelo et movente dicatur movere seipsum, in quantum una pars ejus est movens et alia mota. Si autem sic est (omne autem movens seipsum est vivum et animatum), sequitur quod caelum sit animatum. Non autem alia anima quam intellectuali: non enim nutritiva, cum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva, cum non habeat organorum diversitatem: sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum aut incorporeum: Et si quidem corporeum, non movet nisi motum, ut ex superioribus (l. 1, c. 13) patet; oportebit ergo et illud ab alio moveri; cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum; quod autem est penitus a corpore separatum oportet esse intellectuale, ut ex superioribus (l. 1, c. 44) patet. Motus igitur caeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

Item, Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens (1), ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 32); non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota; nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora caelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile; nam illa corpora ingenerabilia sunt utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem; non autem sensitivam, ut ostensum est; ergo intellectivam.

Amplius, Si principium motus caelestis est sola natura absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus caeli sit forma caelestis corporis, sicut et in elementis; licet enim formae simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum; ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut omnes aliae naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus caelestis sequatur formam caelestis corporis sicut principium activum; sic enim forma est principium motus localis, inquantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor; sicut igni secundum suam formam competit esse sursum; corpori autem caelesti secundum suam formam non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non igitur motus caelestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus ejus sit per apprehensionem moventis.

Adhuc, Natura semper ad unum tendit; unde quae sunt a natura semper sunt eodem modo, nisi impediantur, quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi; quod enim movetur, inquantum hujusmodi, dissimiliter se habet nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa; quiescit enim (id) quod similiter se habet nunc et prius (1). Si ergo motus caeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem; cujus contrarium apparet, cum sit continuus. Non est igitur motus caeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

Item, Omni motui qui est a natura sicut a principio activo oportet quod, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam; sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus caeli esset naturalis, cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret (2). Hoc autem est impossibile; in motu enim caelesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus caelestis sit natura. Est igitur principium activum ejus aliqua vis apprehensiva et per intellectum movens, ut ex praedictis patet. Movetur igitur corpus caelestis a substantia intellectuali.

Non tamen est negandum motum caelestem esse naturalem. Dicitur enim esse aliquis motus naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum; sicut patet in generatione simplicium corporum, quae quidem non potest dici naturalis ratione principii activi. Movetur enim id naturaliter a principio activo cujus principium activum est intra; natura enim est principium motus in eo in quo est. Principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus caelestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis; quantum vero ad principium passivum, est naturalis; nam corpus caeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum. Hoc autem manifeste apparet, si habitudo consideretur caelestis corporis ad suum *ubi*. Patitur enim et movetur unumquodque secundum quod est in potentia; agit vero et movet secundum quod est actu. Corpus autem caeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi*, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut praedictum est. Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod, in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed

(1) Cf. pag. 9, not. 6, pr. col.

(1) *Quiescit enim (id) quod similiter se habet nunc et prius*, i. e. quod permanet in eadem dispositione. — Id enim quod dissimiliter se haberet nunc et prius, ipso facto mutationem pateretur seu moveretur.

(2) Hic S. Thomas loquitur secundum astronomicam Ptolomaei doctrinam, tunc temporis vulgo receptam.

ex ratione suae formae determinatur sibi locus (1). Natura igitur corporis gravis et levis est principium activum motus ejus; natura vero corporis caelestis est motus ipsius passivum principium (2). Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quae a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim, gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis; et ideo a nobis moventur per violentiam, licet motus corporis animalis quo movetur ab anima non sit ei violentus, inquantum est animatum, etsi sit ei violentus, in quantum est grave quoddam. Corpora autem caelestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente; unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum, et naturalis, quantum ad principium passivum.

Quod autem motus caeli est voluntarius secundum activum principium non repugnat unitati et conformitati caelestis motus, ex hoc quod voluntas ad multa se habet et non est determinata ad unum; quia, sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Patet etiam ex praemissis quod, in motu caeli, non est contra naturam neque accessus ad aliquod *ubi* neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo: primo quidem, quia intentio naturae est determinata, et in gravibus et in levibus, ad unum locum; unde, sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo; secundo, quia duo motus quorum uno accedit (3) ad medium et altero recedit sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur, quia totum stat sub una intentione naturae, et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus. Ita autem est in motu caelestium corporum, quia naturae intentio non est aliquod *ubi* determinatum, ut jam dictum est; motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus; unde quodlibet *ubi*, in motu caeli, est sicut medium et non sicut extremum in motu recto.

Non differt autem, quantum ad praesentem intentionem, utrum corpus caeleste moveatur a substantia intellectuali conjuncta quae sit anima ejus vel a substantia separata, et utrum unumquodque corporum caelestium moveatur a Deo, vel nullum immediate, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis, aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis; dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali.

CAPUT XXIV.

Quod omnia appetunt bonum, etiam quae cognitione carent.

Si autem corpus caeleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est (c. 23), motus autem corporis caelestis ordinatur ad generationem in inferioribus, necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiae intelligentis. In eumdem enim fertur finem intentio principalis agentis et instrumenti. Caelum autem est causa inferiorum motuum, secundum suum motum quo movetur a substantia intellectuali; sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae sicut a principali agente, a corpore vero caelesti sicut ab instrumento. Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente praeexistant in intellectu ipsius, sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis derivantur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus et omnes motus determinantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicujus substantiae vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius (de Trinit., c. 3) quod formae quae sunt in materia venerunt a formis quae sunt sine materia; et, quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum caeli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem caeleste movetur a substantia intellectuali et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, necessarium est quod corpus caeleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens inferiora corpora in proprios fines.

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum, directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi, dirigenti in finem quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis. Planum igitur fit, quod ea etiam quae cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc tendunt in suam perfectionem quod tendunt ad bonum, cum unumquodque intantum bonum sit inquantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem; Deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est; bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile, inquantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.

(1) *Sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus*, i. e. sed cui locus determinatur ex ratione suae formae.

(2) Natura corporis caelestis est principium passivum motus ipsius; nam corpus caeleste est *sicut instrumentum intellectualis substantiae.*

(3) *Accedit*, supple *intentio naturae.*

Bonum autem suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter: Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium, ratione individui; et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est ejus, ratione speciei; et sic appetit proprium bonum animal, in quantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel si aliquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum (1), sicut caelum. Quarto autem modo ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod, quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis; tanto appetitum boni communiorem habet et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero, ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum hujusmodi, est diffusivum; quia, quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia, in quolibet genere, quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; in quantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.

Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit altiorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconveniens si motus corporum caelestium et actiones motorum (2) eorum dicantur esse aliqualiter propter haec corpora quae generantur et corrumpuntur, quae sunt eis indigniora; non enim sunt propter haec sicut propter ultimum finem, sed, intendentes horum generationem, intendunt suum bonum et divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

CAPUT XXV.

Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae.

Cum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.

Ultimus enim finis cujuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c. 18). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia), quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

Item, Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Cum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae.

Potest autem aliquis dicere: — Intellectualis quidem substantiae ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile; non tamen illud quod est optimum intelligibile hujus vel illius intellectualis substantiae est optimum intelligibile simpliciter; sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter; unde ejus felicitas erit in intelligendo Deum. Cujuslibet vero inferioris substantiae intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter ejus debilitatem; habet enim se, ad cognoscendum illud quod est maxime cognoscibile, sicut oculus noctuae ad solem. — Sed manifeste apparet quod finis cujuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum.

Ostensum est enim supra (c. 18) quod omnium entium ultimus finis, in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

Adhuc, Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

Amplius, Unumquodque maxime desiderat suum

(1) *Agens aequivocum* est illud quod movetur et movet. — Ordo verborum est: Agens aequivocum, sicut caelum, appetit proprium bonum in causando, appetendo scilicet bonum sui generis, puta corporis. — De *aequivocatione, univocatione* et *analogia*; cf., l. 1, c. 20, et p. 17, not. 2.

(2) *Motorum*, casu gen. plur. vocis *motor, oris*.

ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

Adhuc, Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur est ultimus finis ejus. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est; hanc enim similitudinem habet prae caeteris creaturis, et hoc includit omnes alias; in genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper in actu intelligens est, ut probatum est (l. 1, c. 56); et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum; nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut probatum est (l. 1, c. 46). Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae.

Item, Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile; non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustratur, cum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles; nam finis earum est ipsum scire; nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa; nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut, per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaereretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navifactivae. Hoc autem modo se habet Philosophia prima (1) ad alias scientias speculativas; nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia; ipsaque prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

Adhuc, In omnibus agentibus et moventibus ordinatis, oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium, sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur motor; nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum objectum. Appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis; unde et concupiscentiae non obedimus, nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet jam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum, et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus.

(1) *Philosophia prima*, i. e. metaphysica.

Amplius, Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde, propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

Praeterea, Cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus, quae solum Deus est, ut probatum est (l. 2, c. 15). Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae naturale desiderium quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

Amplius, Corpus quod naturali appetitu tendit in suum *ubi*, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini; unde probat Aristoteles (de Caelo, 1, text. comm. 44) quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius (1). Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam prius non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi; quanto enim aliquis plura scit, tanto majori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis et cujuslibet intellectualis substantiae felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tamquam ultimum finem et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, Matth., 5, 8; et: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum*, Joan., 17, 3. — Huic etiam sententiae Aristoteles Ethic., 10, c. 10 concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis.

(1) *Motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum*. Hic *infinitum* idem est ac *sine fine*. Unde motus ad infinitum seu non habens finem ad quem tendat, non magis movetur postea quam prius: nam, ut dictum est superius, motus crescit secundum quod ad finem appropinquat.

CAPUT XXVI.

Quod felicitas in actu voluntatis non consistit.

Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum, non solum intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum; praecipue cum objectum voluntatis sit bonum quod habet rationem finis; verum autem, quod est objectum intellectus, non habeat rationem finis nisi in quantum et ipse est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Praeterea, Ultima perfectio operationis est delectatio, quae perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut Philosophus dicit (Ethic., 10. c. 4). Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

Adhuc, Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud (1); stultum enim est quaerere ab aliquo quare velit delectari. Haec autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se quaeratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

Item, In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant, cum sit naturalis. Plures autem quaerunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

Amplius, Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quae est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem: quae enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur; quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet: intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

Adhuc, In omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus. Primum igitur ejus objectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, quae est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

Praeterea, In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus (1), prius oportet quod actus illius potentiae feratur in objectum aliquod et postmodum feratur in suum actum (2). Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere; nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit alicujus objecti est (3); unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas; nam propter hoc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

Amplius, Unumquodque, secundum ea quae constituunt substantiam ejus, habet naturae suae virtutem; differt enim verus homo a picto per ea quae substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur sive felicitas in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

Item, Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare aut amare aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis: amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur vel dum in futuro habendum speramus; non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

Adhuc, Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim (4) quae delectatio appetatur

(1) *Propter aliud*, supple *desideratur*.

(1) *Converti in suos actus*, i. e. quae possunt in suos actus redire seu *reflecti*.

(2) Sensus est: Potentia fertur prius in objectum sui actus et postmodum in actum suum redit. Motus scilicet directus antecedit motum reflexum

(3) Nam species intelligibilis (ipsum intelligere) quam intellectus in se videt per reflexionem est species alicujus objecti.

(4) *Refert enim*, supple *scire*.

ex eo ad quod consequitur delectatio; nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes bona est et appetenda; quae autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, quod est felicitas.

Adhuc, Rectus ordo rerum (1) convenit cum ordine naturae; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et e converso; videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae, sicut in usu ciborum qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum qui ordinatur ad conservationem speciei; nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

Item, Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quae quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat; si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

Adhuc, Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his quibus pecunia est finis dicitur etiam possidere pecuniam finis (2), non autem amare neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, et non in actu voluntatis.

Jam igitur, per quae dicta sunt, patet solutio in contrarium objectorum.

Non enim, si felicitas per hoc quod habet rationem summi boni est objectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; imo, ex hoc ipso quod est primum objectum (ejus), sequitur quod non sit actus ejus, ut ex dictis apparet.

Nec etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter: uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam; sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio: non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula (1) quae fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cujuslibet rei, quae est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quae autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei; imo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem; licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati et speciem habentis; imo ad hoc quaeritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis et robur corporis et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus (Ethic., 1, c. 13) quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde Philosophus dicit (Ethic., 10, c. 4) quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem; qui quidem est propter eum cui inest juventus, et non e converso.

Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, cum ex adeptione finis delectatio consurgat.

Non autem plures quaerunt delectationem quae est in cognoscendo quam cognitionem; sed plures sunt qui quaerunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem; quia ea quae exterius sunt magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi ejus motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. Voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum; voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate; ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem praecedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur (2); intellectus autem voluntatem, per mo-

(1) *Rectus ordo rerum* i. e. lex posita agentibus intellectu praeditis, et quam exequi debent.

(2) *Dicitur etiam possidere pecuniam finis*, i. e. τό possidere pecuniam, non autem τό amare neque τό concupiscere pecuniam, dicitur finis.

(1) *Appodiacula*, i. e. adminicula.

(2) *Per modum quo agens movere dicitur.* — Agens movet impellendo, finis autem attrahendo.

dum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis: agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem; unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

CAPUT XXVII.

Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus.

Ex praemissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum praecipuae sunt in cibis et venereis.

Ostensum est enim (c. 26) quod, secundum naturae ordinem delectatio est propter operationem et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur praedictae delectationes non sunt ultimus finis; ordinantur autem ad aliquos fines manifestos, sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur praemissae non sunt ultimus finis neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

Adhuc, Voluntas est superior quam appetitus sensitivus; movet enim ipsum, sicut superius (c. 25) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut jam supra (c. 26) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus praedictis, quae sunt in appetitu sensitivo.

Amplius, Felicitas est quoddam bonum hominis proprium; non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive. Delectationes autem praemissae sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

Item, Ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent; habet enim rationem optimi. Hae autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

Amplius, Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod conjungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem praemissae consistunt in hoc quod homo secundum sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

Amplius, Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem praedictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus; aliter enim delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hae delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum est per se bonum, quia quod per se bonum est melius est eo quod est per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

Item, In omnibus quae per se dicuntur sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter; sicut calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes praemissae essent secundum se bonae, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum; nam nimius usus eorum reputatur in vitium et est etiam corpori noxius et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

Praeterea, Actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus praemissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum; nam actus temperantiae maxime laudatur in abstinendo a delectationibus, unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus praemissis hominis felicitas.

Amplius, Finis ultimus cujuslibet rei Deus est, ut ex praemissis (c. 18) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni per quod maxime appropinquat ad Deum. Per praedictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem quam maxime praedictae delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium; ex quorum persona dicit Salomon: *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat et fruatur laetitia ex labore suo...*; *et haec est pars illius*, Eccl., 5. 17; et: *Ubique relinquamus signa laetitiae, quoniam haec est pars nostra, et haec est sors*, Sap., 2, 9. Excluditur etiam error Cerinthianorum (1), qui in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros; unde et Chiliastae quasi Millenarii, sunt appellati; in graeco enim χίλια idem est quod *mille*. Excluduntur etiam Judaeorum et Sarracenorum fabulae, qui retributiones justorum in praedictis voluptatibus ponunt; felicitas enim virtutis est praemium.

CAPUT XXVIII.

Quod felicitas non consistit in honoribus.

Ex praedictis patet quod etiam nec in honoribus est summum hominis bonum, quod est felicitas.

Finis enim ultimus hominis et sua felicitas est ejus perfectissima operatio, ut ex superioribus (c. 26 et 27) patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

Adhuc, Quod est propter alterum bonum et desiderabile non est ultimus finis. Tale autem est honor; non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens; et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi boni alicujus quod in eis est testimonium habere volentes; unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

(1) *Cerinthiani*, sic dicti a Cerintho, Judaeo antiochensi qui fere coaequaevus Apostolorum fuit.

Amplius, Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae; aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

Item, Omne dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Praeterea, Summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum; cui autem inest aliquod malum impossibile est esse beatum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

CAPUT XXIX.

Quod felicitas hominis non consistit in gloria humana.

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria quae est in celebritate famae consistit summum hominis bonum.

Est enim gloria, secundum Tullium, *frequens de aliquo fama cum laude* (1), et secundum Ambrosium, *clara cum laude notitia*. Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quaesita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

Adhuc, Laudabilia bona sunt secundum quae aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui jam est ultimum finem assecutus, sed magis honor, ut Philosophus dicit (Ethic., 1, c. 16). Non potest igitur gloria esse summum bonum, cum principaliter in laude consistat.

Amplius, Cognoscere nobilius est quam cognosci: non enim cognoscunt nisi quae sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quae consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

Item, Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis; in malis autem quaerit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quae in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quae in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

Praeterea, Summum bonum oportet esse perfectum, cum quietet appetitum. Cognitio autem famae, in qua gloria humana consistit, est imperfecta; est enim plurimum incertitudinis et erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

Item, Id quod est summum hominis bonum oportet esse stabilissimum in rebus humanis; naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quae in fama consistit est instabilissima; nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

(1) Cic. *de Invent.*, l. 2, c. 55.

CAPUT XXX.

Quod felicitas hominis non consistit in divitiis.

Ex hoc autem apparet quod nec divitiae sunt summum hominis bonum.

Non enim appetuntur divitiae nisi propter aliud: per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis vel ad corporis sustentationem vel ad aliquid hujusmodi. Quod autem est summum est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiae summum hominis bonum.

Adhuc, Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur (1). Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur; hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

Amplius, Actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberalitatis et munificentiae, quae sunt circa pecunias ex hoc quod pecuniae emittuntur quam ex hoc quod conservantur; unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

Item, Illud in cujus consecutione summum hominis bonum est oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior, cum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

Praeterea, Summum hominis bonum fortunae non subjacet. Nam fortuita absque studio rationis eveniunt. Oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

Amplius, Hoc evidens fit per hoc quod divitiae involuntarie amittuntur, et quod malis evenire possunt quos necesse est summo bono carere, et quod instabiles sunt, et alia hujusmodi, quae ex superioribus rationibus colligi possunt.

CAPUT XXXI.

Quod felicitas non consistit in potentia mundana.

Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest:

Cum in ea obtinenda plurimum fortuna possit, et instabilis sit, et non subjaceat hominis voluntati, et plerumque malis adveniat; quae summo bono repugnant, ut ex praemissis (c. 29 et 30) patet.

Item, Homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur bonus neque malus; non enim est bonus omnis qui potest bona facere, neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

Adhuc, Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

Amplius, Illud quo quis potest et bene et male uti non potest esse summum hominis bonum; melius enim est id quo nullus male uti potest. Po-

(1) *Eorum.. quae maxime conferunt...*, i. e. earum rerum quae tunc maxime homini prosunt cum emittuntur.

tentia autem aliquis bene et male uti potest; nam potestates rationales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

Praeterea, Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima; radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: et quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet; quod etiam ad ejus debilitatem pertinet, cum quod a multis dependet destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate humana summum hominis bonum.

Felicitas igitur hominis in nullo bono exteriori consistit, cum omnia exteriora bona, quae dicuntur bona fortunae, sub praedictis contineantur.

CAPUT XXXII.

Quod felicitas non consistit in bonis corporis.

Quod autem nec in corporis bonis, cujusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet.

Haec enim etiam bonis et malis communia sunt et instabilia sunt, et voluntati non subjacent.

Praeterea, Anima est melior corpore, quod non vivit nec praedicta bona habet nisi per animam. Bonum igitur animae, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

Adhuc, Haec bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in praemissis bonis hominis felicitas.

Amplius, Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora: quaedam enim sunt velociora homine, quaedam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

CAPUT XXXIII.

Quod felicitas non consistit in parte sensitiva.

Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivae partis.

Nam haec etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

Item, Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

Adhuc, Maximae delectationes secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

Amplius, Sensus diliguntur propter utilitatem et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur; cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur; unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

CAPUT XXXIV.

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium.

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud; quod patet ex his quae inter eas sunt praecipuae; operationes enim fortitudinis, quae sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem; stultum enim esset propter se tantum bellare; similiter operationes justitiae ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet; et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

Adhuc, Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod mortificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanae vitae, cum ipsae passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

Amplius, Cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium ejus bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationis. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet quam quod in alio facit. Cum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas; sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm (1).

Item, Ostensum est supra (c. 19) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo erit ejus felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales, cum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones vel aliqua hujusmodi quae sunt circa actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quae est ultimus ejus finis, consistens in actibus moralibus.

Praeterea, Felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana, respectu aliorum animalium, est in quo quaerenda est ejus ultima felicitas. Hujusmodi autem non est virtutum moralium actus; nam alia animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

CAPUT XXXV.

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actu prudentiae.

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas.

Actus enim prudentiae est solum circa ea quae sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiae.

(1) Supple: *Poterit esse optimum hominis.*

Adhuc, ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima objecta. Operatio autem prudentiae non est erga objecta perfectissima intellectus vel rationis: non enim est erga necessaria, sed erga contingentia operabilia. Non est igitur in ejus operatione ultima hominis felicitas.

Amplius, Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiae ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem (Ethic. 6, c. 16). Non est igitur in operatione prudentiae ultima hominis felicitas.

Item. Animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis, sicut probat Aristoteles (Ethic. 1, c. 13). Participant autem quaedam eorum aliquid prudentiae, ut patet per eumdem (Metaphys. 1, c. 1). Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiae.

CAPUT XXXVI.

Quod felicitas non consistit in operatione artis.

Patet etiam quod neque in operatione artis.

Quia etiam artis cognitio practica est, et ita ad finem ordinatur; et ideo ipsa non est ultimus finis.

Praeterea, Operationum artis fines sunt artificiata, quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae, cum magis nos simus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CAPUT XXXVII.

Quod ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quae dicuntur bona fortunae, neque in bonis corporis, neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

Haec enim sola operatio hominis est sibi propria et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.

Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, cum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur.

Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo.

Ad hanc etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, utpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens.

Ad hanc etiam omnes aliae operationes humanae ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens, et (quae) est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; neque etiam (in contemplatione quae est) secundum scientias quae sunt de rebus infimis, cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum: quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

CAPUT XXXVIII.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus.

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut est dictum (l. 1, c. 10): sive (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest: videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur; sicut, cum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quamdam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes quid sit anima; si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere.

Felicitatem enim operationem esse oportet absque defectu. Haec autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens; quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora caelestia, unde corpora caelestia deos esse dixerunt; quidam vero ulterius ipsa elementa quae ex eis generantur, quasi aestimantes motus et operationes naturales quas habent non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari; quidam vero, humanos actus non alicujus ordinationi subesse credentes nisi humanae, homines qui alios ordinant deos esse dixerunt. Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

Amplius, Felicitas est finis humanorum actuum. Ad praedictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem: imo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

Item, nullus per hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat; quin imo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod praedicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet; designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas quod tam manifesta Dei signa non percipit, sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, habere animam eum non comprehenderet; unde dicitur: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*, Psalm., 13, 1, et 52, 1. Non est igitur haec Dei cognitio quae ad felicitatem sufficiat.

Amplius, Cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quae habetur de homine ex hoc quod movetur; est enim hujusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum, propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta, et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur praemissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

CAPUT XXXIX.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem.

Rursus est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, cum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia hujusmodi quae de Deo ostendimus (l. 1, c. 13 et seqq.). Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur, non solum per affirmationes, sed etiam per negationes; sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium ejus est non esse inanimatum neque irrationale; sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriae modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita scitur quid est res et quomodo ab aliis separatur; per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quae de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

Ea enim quae sunt alicujus speciei perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus, ea vero quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanae speciei, cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire (1) omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. Ad praedictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta hujus cognitionis, quae tetigimus (l. 1, c. 4). Non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

Adhuc, Esse in actu est finis existentis in potentia, ut ex praemissis (c. 20) patet. Felicitas igitur, quae est ultimus finis, est actus cui non adjungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio, per viam demonstrationis de Deo habita, remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum vel ad eadem nobiliori modo; posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adjungere his quae a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima hominis felicitas.

Amplius, Felicitas omnem miseriam excludit; nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriae est; hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Praedictae autem cognitioni quae de Deo habetur, multiplex error adjungi potest; quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui suas aestimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt, qui sic de divinis veritatem invenerunt, demonstrationis via, quod eorum aestimationi nulla falsitas adjungeretur, patet eos fuisse paucissimos; quod non congruit felicitati quae est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

Praeterea, Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo, unde scire aliquid non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in primo posteriorum (text. comm. 7). Cognitio autem praedicta multum incertitudinis habet; quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

Item, Voluntas cum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur ejus desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita, non restabit alicujus scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt, quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire quae per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

Adhuc, Finis cujuslibet in potentia existentis est ut ducatur in actum; ad hoc enim tendit per motum quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile; aliquid enim est existens in potentia cujus tota potentia potest reduci in actum, unde hujus finis est ut totaliter in actum reducatur, sicut grave extra medium existens est in potentia ad proprium *ubi*; aliquid vero est cujus potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima; unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quae sibi propter earum diversitatem simul inesse non possunt. Intellectus autem videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ut dictum est (l. 2, passim); duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia, licet forte non secundum actum secundum qui est consideratio; ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad ejus ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit praedicta cognitio quae de Deo per demonstrationem

(1) *Possibile provenire*, i. e. quod potest provenire.

haberi potest, quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

CAPUT XL.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae est per fidem.

Est autem et alia Dei cognitio quantum ad aliquid superior cognitione praedicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur; quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio hujus operis dictum est (l. 1, c. 44). Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

Item, Ostensum est supra (c. 24 et 25) quod ultima felicitas non consistit principaliter ,in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

Adhuc, Qui credit assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt; unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur aestimatio credentis est falsa, aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum; quod et si ipse non per se solum cognoscit ea, sed quasi ab aliquo alio audiens (1), non potest hoc in infinitum procedere; esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret; non est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet (l. 1, c. 6); et tamen (2), si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus, sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Cum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

Amplius, Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

Praeterea, Cognitio de Deo dicta est finis, inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, conjungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui praesens perfecte, quia fides de absentibus est, non de praesentibus; unde et Apostolus dicit quod *quamdiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino*, 2 Cor. 5, 6; fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum voluntarie credens Deo assentiat, secundum quod dicitur: *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris*, Ephes. 3, 17. Non est igitur possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

(1) *Quod et si ipse non solum cognoscit ea...*, i. e. si ipse proponens non cognoscit ea per se solum, sed cognoscit ea quasi ab aliquo alio audiens...

(2) *Et tamen...* Intellige: Si vero fidei cognitio esset falsa et vana, tunc non posset concludi proponentem habere perfectiorem propositorum cognitionem; sed patet quod in tali cognitione, falsa et vana, felicitas non posset consistere.

CAPUT XLI.

Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avempace.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim (l. 2, c. 98) quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se, et quod est sub se, et secundum modum suae substantiae; quod praecipue necesse est si illud quod est supra ipsam sit causa ejus, cum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causae. Unde, cum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus (l. 2, c. 15) patet, necesse est quod intellectuales substantiae separatae, cognoscendo suam essentiam cognoscant per modum visionis cujusdam ipsum Deum. Res enim illa per intellectum, visionis modo, cognoscitur cujus similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visae, est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam, cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognoscatur (1).

Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita, per hoc quod cognoscit substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quaestionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quae in secundo libro (c. 8, 59 et 85) tractata sunt. Si igitur per cognitionem intellectivam quae est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas, et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem, per cognitionem quae est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo, in statu hujus vitae, praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

Quod autem, ex cognitione quae est per phan-

(1) *Quam aliqua praedictarum cognoscatur*, i. e. videt Deum altiori modo quam Deus cognosceretur aliqua praedictarum cognitionum, scilicet per demonstrationem seu per fidem.

tasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod, per studium speculativarum scientiarum, possumus ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cujuslibet habentis quidditatem quae non est sua (1) quidditas; est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem, inquantum est quidditas, cum intellectus proprium objectum sit quod quid est. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et, cum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiae separatae non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

Procedit autem ad ostendendum idem per aliam similem viam. Ponit enim quod intellectum unius rei, utputa equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium quae sunt diversae in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua hujusmodi specie sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti, quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem et individualem, cum quidditas intellecti non sit quidditas individui neque spiritualis neque corporalis, cum intellectum, inquantum est hujusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem cujus intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

Si autem diligenter consideretur, viae istae frivolae invenientur.

Cum enim intellectum, inquantum hujusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicujus universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cujus cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiae separatae.

Praeterea, Non est ejusdem rationis forma quae secundum se non potest separari ab aliquo subjecto cum illa quae separatur secundum esse a tali subjecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subjecto; non enim est eadem ratio magnitudinis et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia, nisi forte, secundum Platonicos (1), ponamus rerum species separatas; quod est ab Aristotele (Metaphys., 1, text. comm. 2, 4 et seq.) improbatum. Est igitur omnino dissimilis quidditas praedicta a substantiis separatis, quae nullo modo sunt in materia. Non igitur, per hoc quod hae quidditates intelliguntur, substantiae separatae intelligi possunt.

Adhuc, Si quidditas substantiae separatae detur esse ejusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit ejusdem rationis secundum speciem; nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsae substantiae separatae, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt ejusdem rationis, nisi quantum ad rationem quidditatis, inquantum est quidditas. Haec autem est ratio communis, generis scilicet et speciei et substantiae. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

Amplius, Major est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis; caecus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus per hoc quod intelligat quis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem substantiae separatae.

Item, Si etiam ponamus quod substantiae separatae orbes moveant ex quorum motibus causantur formae sensibilium, hic modus cognitionis substantiae separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quae est inter effectum et causam, vel inquantum effectus demonstrat virtutem causae. Ratione autem similitudinis ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens unius speciei; sic autem non se habent substantiae separatae ad sensibilia. Ratione autem virtutis hoc etiam non potest esse, nisi quando effectus adaequat virtutem causae (tunc enim per effectum tota virtus causae cognoscitur, virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius); hoc autem in proposito dici non potest; nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod, per sensibilium intellectum, devenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

Adhuc, Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Si igitur, per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus; non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quia est. Non est igitur possibile quod,

(1) *Quae non est sua quidditas*, i. e. quae non est quidditas hujus rei.

(1) In *Timaeo*.

per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas. — Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem scientiam speculativam, quamvis adhuc non sit inventa, hoc nihil est; quia non est possibile, per aliqua principia nobis nota, ad intelligendas substantias praedictas devenire. Omnia enim propria principia cujuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine Posteriorum (text. comm. 27). Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

CAPUT XLII.

Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander.

Quia vero Alexander posuit (1) quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quaedam praeparatio humanae naturae, consequens commixtionem elementorum, ut habitum est (l. 2, c. 62) (non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur), posuit quod intellectus possibilis noster nunquam possit pervenire ad intelligendas substantias separatas; posuit tamen quod nos, secundum statum praesentis vitae, possumus substantias separatas intelligere; quod quidem ostendere nitebatur hoc modo:

Unumquodque quando pervenerit ad completum in sua generatione et ad ultimam perfectionem suae substantiae, complebitur operatio propria sua, sive actio sive passio; sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiae; unde animal, cum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibiles factae per intellectum agentem, existentes in intellectu possibili, operatio est duplex: Una, ut faciat intellecta in potentia esse intellecta actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque praemissarum operationum. Semper autem accedit ad completum suae generationis, dum novas species intellectas acquirit; et sic necesse est quod quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum, quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu (quod est complementum primae operationis), et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia separata et non separata.

Cum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas jam (2), secundum ejus opinionem, ut dictum est, intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, in quantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et in nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et cum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quae sunt intelligibilia in potentia et etiam intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus omnes substantias separatas et omnia intelligibilia non separata. Et, secundum hoc, per hanc cognitionem quae est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae; non quod ipsa phantasmata intellecta, per ea, sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior, sed in quantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hae duae opiniones.

Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per hujusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est; et nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicit Aristotelem dicere (de Generat. Animal., 2, c. 3) quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio, per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum, in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum; secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso; nam, propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Haec autem irrationabiliter dicuntur.

Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generalis et corruptibilis. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum; propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem; intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, ponit esse substantiam separatam. Cum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

Praeterea, Forma intellectus, in quantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile; non enim recipit intellectus aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma ejus.

Item, Intelligere aliquo (1) tripliciter dicimur: — Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio; unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum; — alio modo, sicut specie intelligibili, qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu, sicut vis visiva per speciem coloris; — tertio modo, sicut medio, per cujus cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio, quia non concedit Alexander

(1) *Paraphr. de Anima*, l. 1, cap. *De Intellectu agente.*
(2) *Jam*, i. e. jam nunc, seu in statu praesentis vitae.

(1) *Aliquo*, i. e. per aliquid.

quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis vel intellectus in habitu. Nec etiam secundo modo, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae, cujus illa species intelligibilis est forma; nec autem concedit Alexander quod intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substantias separatas, unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem, sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autem (1) sicut per virtutem intellectivam, oportet quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest, nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse; impossibile est enim, si sint duae substantiae secundum esse diversae, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine; non autem secundum esse accidentale, quia jam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana vel pars ejus, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur, secundum opinionem Alexandri, potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

Amplius, Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequitur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut jam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium; quod est impossibile.

Ratio etiam ejus frivola est omnino. — Primo quidem, quia quando perficitur generatio alicujus generis, oportet quod perficiatur ejus operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris; cum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, cum completur generatio intellectus in habitu, complebitur ejus operatio, quae est intelligere, secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiae separatae, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas. — Secundo, quia ejusdem virtutis est complementum operationis cujus est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas, quod Alexander non ponit: sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quae sub intellectu in habitu comprehenduntur. — Tertio, quia eorum quae generari incipiunt, completur generatio ut in pluribus, cum omnes generationes rerum sint a causis determinatis quae consequuntur effectus suos vel semper vel in majori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam

(1) *Si autem...* Supple: ... *Intelligimus eas per intellectum agentem.*

quod operatio completa consequatur ea quae generantur vel semper vel in majori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur (ii) qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper; quinimmo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

CAPUT XLIII.

Quod non possumus intelligere in hac vita substantias separatas, sicut posuit Averrhoes.

Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri, ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averrhoes (1) faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Ostendit enim primo quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis, vel sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu; utrumque enim experimur in nostra potestate existere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu magis proprie notificat intellectum in habitu quam quod est intelligere, quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere; sunt enim quaedam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Hoc autem facere intellecta actu (2) non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quae scimus ex studio, sed magis sunt (3) initium intellectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele (Ethic., 6, c. 7) intellectus dicitur; fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem, per hoc (4) autem fiunt intellecta in actu alia quae ex studio scimus. Facere igitur haec consequentia intellecta in actu est actio et intellectus qui est in habitu quantum ad prima principia et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum, nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum vel sicut formam ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu, vel sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam. Quod quidem qualiter possit esse sic ostendit:

Intellectus possibilis, cum sit, secundum ejus positionem, quaedam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas et etiam prima intellecta speculativa; est igitur subjectum utrorumque. Quaecumque autem conveniunt in uno subjecto, alterum eorum est sicut forma alterius; sicut cum color et lux sint in diaphano sicut in subjecto,

(1) *De Anima*, l. 3, text. comm. 36.

(2) *Haec autem facere...*, i. e. τὸ facere intellecta actu haec prima intelligibilia.

(3) *Sed magis sunt.*, supple *haec prima intelligibilia.*

(4) *Per hoc...* Intellige: Per haec prima intelligibilia quae facta sunt intellecta in actu per solum intellectum agentem, et ad quae, ex hoc, intellectus est in habitu.

oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem, non in his quae per accidens conjunguntur in eodem subjecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, cum intellecta speculativa sint facta intellectu in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur quod, cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quasi quoddam subjectum ipsorum, etiam intellectus agens continuetur nobiscum, inquantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia; quando autem aliqua intellecta speculativa insunt nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu et partim in potentia; et tunc dicimur moveri ad continuationem praedictam, quia, quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, tanto perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quod vera intellecta acquirimus et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra ordinem hujus motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum juvant se homines sicut juvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, cum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. Et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

Hujus autem positionis destructio ex praemissis sufficienter apparet. Procedit enim ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata.

Primo quidem, supra ostensum est (l. 2, c. 59) quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse; unde non oportebit quod sit subjectum substantiarum separatarum, praecipue cum Aristoteles dicat (de Anima, 3, text. comm. 18) quod intellectus possibilis est in quo est omnia fieri; unde videtur quod sit subjectum solum illorum quae sunt facta intellecta.

Item, De intellectu agente etiam supra (l. 2, cap. 76 et 78) ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animae, cui Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 18) attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quae est in nostra potestate; unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas: alias semper intelligeremus eas.

Adhuc, Si intellectus agens est substantia separata, non copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu, secundum ejus positionem, sicut nec intellectus possibilis; licet intellectus possibilis se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso, sicut forma ad materiam. Species autem factae intellectae in actu copulantur nobis, secundum ejus positionem, per phantasmata, quae ita se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristotelis patet (de Anima, 3, text. comm. 30 et 18). Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet. Ergo, secundum positionem praedictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis ut faciat intellecta in actu.

Amplius, Secundum positionem praedictam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma, nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta in actu. Non igitur poterit esse forma nobis nisi secundum quod communicant in actione ejus intellecta speculativa. Haec autem non communicant in actione ejus quae est intelligere substantias separatas, cum sint species rerum sensibilium, nisi redeamus ad opinionem Avempace, qui quidditates substantiarum posuit cognosci per ea quae intelligimus de istis sensibilibus (1). Nullo igitur modo, per viam praedictam, poterimus intelligere substantias separatas.

Praeterea, Intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus, et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum ejus positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum; sed in tali processu est deceptio manifeste secundum accidens.

Adhuc, Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma hujus vel illius intellecti speculativi, sed inquantum fit forma nobis; sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas. — Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quaedam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas, hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculativa non adaequant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adaequant illam perfectionem intellectus agentis secundum quod intelligit substantias separatas, cum omnia haec non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta, illa vero (2) sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur, per hoc quod omnia speculativa intelligibilia sciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas; vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligimus substantias separatas.

(1) *De istis sensibilibus*, i. e. de sensibilibus istius mundi.
(2) *Haec..., illa...* i. e. intellecta speculativa .., substantiae separatae...

CAPUT XLIV.

Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem praedictae opiniones fingunt.

Non est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere, sicut praedicti philosophi posuerunt.

Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest; alioquin, sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale ejus desiderium esset inane; quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum praedictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

Praeterea, Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma, ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum (1), vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averrhoem; quae duo in idem redeunt; nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectae in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium et omnes virtutes et operationes et motus earum. Quod non est possibile hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt; cum ex his quae nostris sensibus subsunt ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia praedicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

Adhuc, Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit, intantum quod nec ipsi nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri; quin imo omnes plurima a se asserunt ignorata, sicut Aristoteles quadraturam circuli et rationes ordinis corporum caelestium, in quibus, ut ipsemet dicit (de Caelo, 2, text. comm. 61), nonnisi topicas (2) rationes reddere potest: et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat (Metaphys., 12, text. comm. 56). Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, nisi sint orbati, ut Aristoteles dicit (Ethic., 1, c. 13); et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicujus speciei, quia ipsum consequuntur ea quae sunt illius speciei, ut in pluribus. Non est ergo possibile quod ultima hominis felicitas in continuatione praedicta consistat.

(1) *De Anima Paraphr*, l. 3, text. comm. 36.
(2) *Topicas*, i. e. probabiles. — Argumentum *topicum*, quod ex locis desumitur, opponitur argumento *apodictico*, hujus major propositio est semper principium.

Patet autem quod nec Aristoteles, cujus sententiam sequi conantur praedicti philosophi, in tali continuatione hominis ultimam felicitatem opinatus est esse. Probat enim (Ethic., 1, c. 17) quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam; unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem (Ethic., 1, c. 10) quod ultima felicitas hominis est in speculatione; unde patet quod non est in actu alicujus virtutis moralis, nec prudentiae, nec artis, quae tamen sunt intellectuales. Relinquitur igitur quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter tres residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit (Ethic., 6, 4); unde et sapientem judicat esse felicem (Ethic., 10, c. 8). Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicitur in sexto Ethicorum (c. 8); et, in principio Metaphysicae, scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

CAPUT XLV.

Quod non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas.

Quia igitur, secundum modos praedictos, substantiae separatae non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias separatas intelligere possimus.

Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themistius (1) per locum a minori (2). Substantiae enim separatae sunt magis intelligibiles quam materialia; haec enim sunt intelligibilia inquantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem: illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit haec materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

Haec autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode judicanda est.

Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averrhoes ponit, sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat; unde quae sunt magis intelligibilia in seipsis erunt ei magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, quum non a principio per intellectum possibilem intelligamus, a principio intelligamus substantias separatas; quod patet esse falsum. Sed hoc inconveniens evitare Averrhoes nititur secundum ea quae de ejus opinionem dicta sunt, quae patet esse falsa ex praemissis.

Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quemdam necessarium ordinem ad materialia, ut nonnisi per ista ad aliorum cognitionem pervenire possit; unde non sequitur, si substantiae separatae in seipsis sint ma-

(1) *De Anima*, l. 3, c. 30.
(2) *Per locum a minori*, i. e per argumentum a minori.

gis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis; dicit enim (Metaphys., 2, text. comm. 1) quod *difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis; nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis* (1). Unde per materialia intellecta non possunt intelligi substantiae separatae, ut supra ostensum est. Sequitur itaque quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in quae potest proprium ejus activum; omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura; alias, potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles, describens utrumque intellectum, dicit quod *intellectus possibilis est omnia fieri, agens vero quo est omnia facere* (de Anima, 3, text. comm. 18), ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, hujus activa, illius passiva. Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas.

Propter quod Aristoteles congruo exemplo usus est (Metaphys., 2, text. comm. 1); nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis; quamvis Averrhoes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem; quod tali ratione probat ibidem: Quia, si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent, sicut si esset aliquod visibile quod a nullo visu videri possit. Quae quidem ratio quam frivola sit apparet. Etsi enim a nobis nunquam illae substantiae intelligerentur, tamen intelligerentur a seipsis; unde nec frustra intelligibiles essent, sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio, cum possit ipsum videre homo et alia animalia. Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas.

Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quaedam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia; unde necesse est quod nullo modo possit intelligere substantias separatas, quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis, et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (l. 2, c. 59 et 60) ostendimus, sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus; unde, cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae secundum se sunt intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

(1) Sic S. Thomas memoriter refert Aristotelis locum. Sed textus se habet ut sequitur: « Cum vero difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest; quemadmodum vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animae nostrae ad ea quae manifestissima omnium sunt. »

CAPUT XLVI.

Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsum.

Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim quod *mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam* (1). Ergo et seipsam per seipsam novit, quoniam ipsa est incorporea. Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et, intelligendo se, intelligat substantias separatas; quod est contra praedicta.

Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est.

Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu, cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et, si quidem (id quod cognoscitur) sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit in actu; si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est; quod patet esse falsum.

Adhuc, Si anima per seipsam cognoscit de se quid est, omnis autem homo animam habet, omnis igitur homo cognoscit de anima quid est; quod patet esse falsum.

Amplius, Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae naturaliter nota sunt, nullus potest errare; in cognitione enim principiorum indemostrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret; quod patet esse falsum, cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

Amplius, In quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud, et (est) principium ejus. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et (est) principium cognoscendi ea, sicut primae propositiones conclusionibus (2). Si igitur anima per seipsam de se co-

(1) S. Aug., *de Trinit.*, l. 9, c. 3.

(2) *Sicut primae propositiones conclusionibus*, i. e. sicut primae propositiones sunt priores conclusionibus et earum principia.

gnoscit quid est, hoc erit per se notum et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum; nam quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est, per seipsam.

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit; dicit enim quod *anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere; non ut cognoscat se quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit* (1). Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam; unde et in hoc dicit alios errare quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta; unde et definitio, quae signat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

Nec Aristoteles hoc voluit; dicit enim (de Anima, 3, text. comm. 15) quod intellectus possibilis intelligit se sicut alia: intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium; in se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu; unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias; intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 1 et infra) ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit immixtus et incorruptibilis, ut ex praemissis (l. 2, c. 62) patet.

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est; ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam; unde per seipsam de se cognoscit quod est. Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt, non autem quid sunt; quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est intellectuale anima nostra ex seipsa cognosceret; unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de Anima quid est, quod possimus ad sciendum quid est de substantiis separatis per hujusmodi scientias devenire; nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen, per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum; quod non est earum substantias intelligere. Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, in quantum ejus actus percipimus, quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

(1) S. Aug., *de Trinit.*, l. 10.

CAPUT XLVII.

Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam.

Si autem substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata (1), multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas.

Hujus autem signum hinc etiam accipi potest quia, quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest est divina substantia. Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei: *Non videbit me homo, et vivet*, Exod. 33, 20.

Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinae virtutis praesentia demonstrabatur, vel etiam secundum quod aliquae spirituales substantiae aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Difficultatem autem afferunt quaedam verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum; dicit enim quod *in illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus* (2) Dicit etiam: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili Veritate* (3). Etiam dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus (4). Dicit autem quod *prius ipsa (veritas) cognoscenda est, per quam possunt illa (Deus et anima) cognosci* (5); quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo, ex verbis ejus, quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus. Ad idem etiam pertinere videntur verba ejusdem, quae ponit, sic dicens: *Sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent* (6) ». Rationes autem incommutabiles et sempiternae alibi quam in Deo esse non possunt, quum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur

(1) *Propter connaturalitatem*, i. e. propter quod intellectus noster, in hac vita, non potest intelligere nisi per phantasmata.
(2) S. Aug., *de Trinit.* l. 9, c. 7.
(3) S. Aug., *Confess.*, l. 12, c. 25.
(4) S. Aug., *de Vera Relig.*, c. 31.
(5) S. Aug., *Soliloq.*, l. 1, c. 15.
(6) S. Aug., *de Trinit.*, l. 12, c. 2

sequi quod Deum in ista vita videre possimus; et per hoc quod eum et in eo rerum rationes videmus, de aliis judicamus. Non est autem credendum quod Augustinus, in verbis praemissis, senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, cum contrarium dicat in Libro de Videndo Deum ad Paulinam (1).

Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem vel istas rationes aeternas in hac vita videamus et secundum eam de aliis judicemus, inquirendum est.

Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus confitetur (2); unde ab aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse, ita id quod per animam cognitum est verum est, inquantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et in Glossa super illud Psalmistae: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, Psalm. 11, 2, dicit quod, *sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum* (3).

Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam pratici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. Inquantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini qui dicit (4) quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis, in aere et similibus corporibus relicta.

Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo; quod et Apostolus de cognitione hujus vitae confitetur, dicens: *Videmus nunc per speculum*, 1 Cor., 13, 12. Quod etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est (c. 46); unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscitur causa per effectum.

(1) *Epist.* 146, c. 4 et 5.

(2) S. Aug., *Soliloq.*, l. 2, c. 18 et 19.

(3) S. Augustinus (*Enarrat. in Psalmos*) sic dicit: « Veritas una est, qua illustrantur animae sanctae: sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates dici possunt sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent. »

(4) S. Aug., *Soliloq.*, l. 1, c. 8.

CAPUT XLVIII.

Quod ultima felicitas hominis non sit in hac vita.

Si ergo humana felicitas ultima non consistat in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam aestimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus (c. 38-40) est ostensum, — non autem est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliae substantiae separatae intelligantur ut ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est (c. 41-46); oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (c. 37) ostensum est, — impossibile est igitur quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

Item, Ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita accidere non potest; quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur; quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere, cum in hac vita substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (c. 45 et 46). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

Adhuc, Omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo; unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Cum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequitur; unde et omnium haec est de felicitate conceptio quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit (Ethic., 1, c. 14) quod *non aestimamus felicem chamaeleonta quemdam*. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

Amplius, Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicujus rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum; sequeretur enim quod natura, in majori tempore, suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum; et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex praedictis patet; nam vix in ultima aetate homo

ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanae vitae. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse perfectam.

Praeterea, Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur; alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali, sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo, in statu istius vitae, omnino sit immunis a malis, non solum corporalibus sive carnalibus, quae sunt fames, sitis, frigus et alia hujusmodi, sed etiam a malis animae; nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur, qui non aliquando praetereat medium in quo virtus consistit, vel in plus, vel in minus, qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quae scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

Adhuc, Homo naturaliter refugit mortem et tristatur de ipsa, non solum ut nunc, cum eam sentit et eam refugit, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

Amplius, Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

Item, Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto ejus amissio majorem dolorem et tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur ejus amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amittetur saltem per mortem; et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alia hujusmodi, in quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis. In hominibus autem invenitur imperfecta per modum participationis cujusdam; ad veritatem enim intelligendam plene, nonnisi per quemdam inquisitionis motum, pertingere possunt; et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis (c. 45) patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest omnibus hominibus adesse; sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita.

Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate; unde, in primo Ethicorum (c. 14), ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operationibus virtutis quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adest esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes sed modo humano.

Quod autem praedicta responsio rationes praemissas non evacuet ostendendum est.

Homo enim, etsi naturae ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa (1). Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quaerunt; grave enim, cum fuerit in suo *ubi*, quiescit; animalia etiam cum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius ejus, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

Adhuc, Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturae desiderium, si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam; est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

Amplius, Quamdiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem, quia illi qui sequuntur semper inveniunt alia ab illis quae a prioribus inventa sunt, sicut dicitur in secundo Metaphysicorum (text. comm. 1). Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine existentes. Cum igitur in speculatione, per quam quaeritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima hominis felicitas in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat (Ethic. 10, c. 10), impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum finem suum consequatur.

Praeterea, Omne quod est in potentia intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia saltem ista materialia cognoverit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

Propter has autem et hujusmodi rationes, Alexander et Averrhoes posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristoteles vidit (Ethic., 10, c. 10) quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes praemissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente; in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut ostensum est (l. 2, c. 81). Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam per

(1) *Illa*, i. e. entia irrationalia.

modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae. Propter quod Dominus *mercedem in caelis* nobis promittit, Matth., 5, et Matthaeus dicit quod sancti *erunt sicut Angeli*, 22, 30, qui *vident Deum semper in caelis*, ut dicitur Matth., 18, 10.

CAPUT XLIX.

Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam, ex hoc quod cognoscunt eum per suas essentias.

Oportet autem inquirere utrum haec ipsa cognitio, qua substantiae separatae et animae post mortem cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

Ad cujus veritatis indagationem, primo ostendendum est quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter: Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit, sicut accidit in scientiis, quae causam demonstrant per effectum. Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa, inquantum similitudo causae resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. (Et differt hic modus a primo; nam in primo sunt duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa; nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur causa ejus; in modo autem secundo una est visio utriusque; simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso). Tertio modo, ita quod similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus; sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem a qua talis forma velut ejus similitudo processit. Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur. Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum, non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia, et tertio modo, inquantum quaelibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adaequans virtutem Dei, ut ostensum est (l. 2, c. 26 et 27). Non est igitur possibile quod, per hunc modum cognitionis, ipsam divinam essentiam videant.

Amplius, Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam oportet quod sit ejusdem speciei, vel magis species ejus, sicut forma domus quae est in mente artificis est ejusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species ejus; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiae separatae non est idem specie cum natura divina; quin imo nec genere, ut ostensum est (l. 1, c. 25). Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

Item, Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut ostensum est (l. 1, c. 28 et 43). Impossibile est igitur quod per aliquod creatum divina substantia videatur.

Praeterea, Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei comprehendit in repraesentando rem illam; unde et orationes signantes quod quid est *terminos* et *rationes* et *definitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet, cum quaelibet similitudo creata sit alicujus generis determinati, non autem Deus, ut ostensum est (l. 1, c. 25). Non igitur est possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

Amplius, Divina substantia est suum esse, ut ostensum est (l. 1, c. 22). Ipsum autem esse substantiae separatae est aliud quam sua substantia, ut probatum est (l. 2, c. 52). Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam suam videri possit.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, et quod est omnium causa et eminens omnibus et remotus ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus; per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est et aliis supereminens et ab omnibus remotus; et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita. Unde Dionysius dicit (de Myst. Theol., c. 2) quod quasi ignoto conjungimur; quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et, ad hujus sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur quod *accessit ad caliginem in qua erat Deus*, Exod., 20, 21. Quia vero natura inferior in sui summo nonnisi ad infimum superioris naturae attingit, oportet quod haec cognitio ipsa sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis; quod per singula patet,

Nam quanto propinquior et expressior alicujus causae effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa ejus quod sit. Substantiae autem separatae, quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus et expressius Dei similitudinem gerentes quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiae separatae et clarius quam nos quod Deus est.

Rursus, Cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo perveniatur, ut supra (c. 39) dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam cognitionem ipsius accedit; sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiae autem separatae plura cognoscunt quam nos, ut quae sunt Deo magis propinquae, et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos, licet nec ipsae, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam essentiam videant.

Item, tanto aliquis alicujus altitudinem magis novit quanto altioribus scit eum esse praelatum; sicut, etsi rusticus sciat regem summum esse in regno, quia tamen non cognoscit nisi quosdam regni infimos officiales cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitatem

novit, quibus scit regem esse praelatum, quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem non scimus nisi quaedam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines noti sunt et (quae) eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

Ulterius, Manifestum est quod causalitas alicujus causae et virtus ejus tanto magis cognoscitur quanto plures et majores ejus effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et ejus virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

CAPUT L.

Quod, in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit earum naturale desiderium.

Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae.

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie desiderat consequi perfectionem illius speciei; qui enim habet opinionem de re aliqua, quae imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species; non enim arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam ejus non cognoscamus; unde et praecipuum in cognitione alicujus rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Item, Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam; unde et homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

Adhuc, Sicut se habet quaestio *propter quid* ad quaestionem *quia*, ita se habet quaestio *quid est* ad quaestionem *an est*: nam quaestio *propter quid* quaerit medium ad demonstrandum *quia* est aliquid, puta quia luna eclipsatur; et similiter quaestio *quid est* quaerit medium ad demonstrandum *an est*, secundum doctrinam traditam in secundo Posteriorum (text. comm. 1). Videmus autem quod videntes naturaliter quia est aliquid scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere ejus substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est.

Amplius, Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest (1); quod exinde ostenditur quod intellectus quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere; unde qualibet linea finita data, aliquam majorem molitur apprehendere, et similiter in numeris; et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus est finita (1) cujuslibet substantiae creatae. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut ostensum est de substantia divina (l. 1, c. 43).

Praeterea, Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut jam dictum est (c. 49), cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur; et per consequens sciunt divinam substantiam sibi ipsis esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.

Item, Quanto aliquid est fini propinquius, ex tanto majori desiderio tendit ad finem; unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua Deum cognoscunt per suas substantias, cum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam. In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur sicut desiderium intelligendae veritatis; omnia namque desideria nostra, vel delectationis vel cujuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt; desiderium autem praedictum non quiescit, nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit.

Propter quod convenienter Sapientia dicit: *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis*, Eccli., 24, 7, et dicitur quod *Sapientia ancillas suas vocat ad arcem*, Proverb. 9, 3.

Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

CAPUT LI.

Quomodo Deus per essentiam videatur.

Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam quod naturaliter omnes mentes desiderant), necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et ab animabus nostris. Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis qualis esse de-

(1) *Nihil finitum desiderium intellectus...* Ordo verborum est: Nihil finitum quietare potest desiderium intellectus.

(1) *Altitudo autem et virtus...*, i. e. altitudo et virtus cujuslibet substantiae creatae sunt finitae.

beat apparet. Ostensum enim est supra (c. 49) quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata; unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur. Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum, quae sit similitudo rei intellectae, impossibile potest alicui videri quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam divinam substantiam, quasi per quamdam speciem intelligibilem, cum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens, et ostensum sit (l. 1, c. 27) quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatis considerandum est quod substantia quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compositum non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut solum tamen sit forma potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut ostendimus (l. 2, c. 68) de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est; cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa (1), quod convenit soli Deo; nam, cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse; quod est proprium soli Deo ut ostensum est (l. 2, c. 15). Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*, 1 Cor., 13, 12, quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa Divinitate corporalem faciem imaginemur, cum ostensum sit (l. 1, c. 20) Deum incorporeum esse, neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, nonnisi rerum corporalium esse possit.

(1) *Illud intelligibile erit....* Ordo verborum est: Illud intelligibile quod est veritas ipsa erit ut forma tantum (scilicet ut forma sine materia et per se subsistens) in genere intelligibilium.

Sic igitur facie Deum videbimus quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur et ejus beatitudinis participes sumus; nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est felicitas; unde dicitur: *Cum autem apparuerit, similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est*, 1 Joan., 3, 2; et Dominus dicit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*, Luc., 22, 29. Quod quidem de corporali cibo vel potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientiae sumitur, de quo a sapientia dicitur: *Comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis*, Proverb. 9, 5. Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, quia eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

CAPUT LII.

Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Non est autem possibile quod ad istum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

Quod enim est superioris naturae proprium non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturae cujus est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam divinam essentiam est proprium naturae divinae, operari autem secundum propriam formam est proprium cujuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.

Amplius, Forma alicujus propria non fit alterius, nisi eo agente; agens enim facit sibi simile, inquantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus quo intelligit, ut probatum est. Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

Adhuc, si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum copuletur per actionem quae est ex parte ejus quod est formale, non autem per actionem ejus quod est materiale; forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (c. 51). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem divinam.

Item, Quod est per se causa est ejus quod est per aliud. Intellectus autem divinus per seipsum divinam essentiam videt; nam intellectus divinus est ipsa essentia divina, qua Dei substantia videtur, ut probatum est (l. 1, c. 45). Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud a se. Haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei.

Praeterea, Quidquid excedit limites alicujus naturae non potest sibi advenire nisi per actionem

alterius, sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae; nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est (c. 49). Impossibile est igitur perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod dicitur: *Gratia Dei vita aeterna*, Rom., 6, 23. In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quae vitae aeterna dicitur; ad quam sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae Dei gratiae deputantur. Et dicitur: *Ego manifestabo ei meipsum*, Joan., 14, 21.

CAPUT LIII.

Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc ut Deum per essentiam videat.

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur.

Impossibile enim est quod id quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cujus est forma propria (1), sicut lux non fit actus alicujus corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini et ei proportionata; nam haec tria in Deo sunt unum, intellectus, (id) quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participet. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

Adhuc, Nihil est susceptivum formae sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur; proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati (quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur), necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

Amplius, Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque vel alterius tantum. — Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum praemissa, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est (l. 1, c. 13). Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati; quae quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. — Idem autem sequitur, si detur quod a principio suae creationis, tali visione aliquis intellectus creatus potiatur. Nam, si talis visio facultatem naturae creatae excedit' ut probatum est (c. 52), potest intelligi aliquis intellectus creatus in specie suae naturae consistere absque hoc quod Dei substantiam videat; unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturae aliquid superaddi.

Item, Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari: Uno modo, per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie; alio modo, per novae formae appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo; et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex praedictis patet. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicujus novae dispositionis adeptionem.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter caeteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinior, et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio; et, quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt; unde et Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 18) intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux quodammodo facit visibilia in actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur congrue lux gloriae dicitur, non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere.

Hoc autem est lumen de quo dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*, Psalm., 35, 10, scilicet divinae substantiae, et dicitur: *Civitas,* scilicet beatorum, *non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminavit illam*, Apoc., 21, 23; et dicitur: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunae illuminabit te: sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam*, Isai. 60, 19. Inde est etiam, quia Deo est idem esse quod intelligere et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse lux: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Joan., 1, 9; et: *Deus lux est*, 1 Joan. 1, 5; et: *Amictus lumine sicut vestimento*, Psalm., 101, 2; et propter hoc etiam tam Deus quam Angeli, in sacra Scriptura, in figuris ignis describuntur, propter ignis claritatem.

(1) *Cujus est forma propria,* i. e. cujus haec forma est forma propria.

CAPUT LIV.

Rationes contra praedictam determinationem, et earum solutiones.

Objiciet autem aliquis contra praedicta.

Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quae naturalem facultatem visus corporalis excedunt; non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente, intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

Praeterea, Lumen illud quod in intellectu creato recipitur creatum aliquid est. Ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non sic igitur per hujusmodi lumen intellectus creatus ad divinae essentiae visionem elevari potest.

Item, Si hoc quidem potest facere lumen praedictum (1), propter hoc quod est divinae substantiae similitudo, cum omnis intellectualis susbtantia ex hoc ipso quod intellectualis est divinam similitudinem gerat, ipsa natura cujuslibet intellectualis substantiae ad visionem divinam sufficiet.

Adhuc, Si lumen illud creatum est, nihil autem prohibet id quod est creatum alicui rei creatae connaturale esse, poterit aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit; cujus contrarium ostensum est (c. 52).

Amplius, Infinitum, inquantum hujusmodi, incognitum est. Ostensum autem est (l. 1, c. 43) Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen praedictum videri.

Adhuc, Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam, cum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Ex hujusmodi autem rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur.

Quae quidem positio et veram creaturae rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse nisi in visione divinae substantiae, ut ostensum est (c. 51), et auctoritati sacrae Scripturae contradicit, ut ex superioribus patet; unde tamquam falsa et haeretica abjicienda est.

Rationes autem praedictas non difficile est solvere.

Divina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum: unde et Philosophus (Metaphys., 2, text. comm. 7) dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit; per quod prima ratio solvitur.

(1) *Si hoc quidem potest...* Ordo verborum est: Si lumen praedictum potest hoc facere, scilicet elevare intellectum creatum ad divinae essentiae visionem.....

Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat; non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen praedictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest; cum enim nullius substantiae creatae simplicitas sit aequalis divinae, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem; hoc enim est proprium Dei, ut ostensum est (l. 1, cap. 28), qui secundum idem est ens intelligens et beatus. Igitur oportet aliud esse, in substantia intellectuali creata, lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae completur et proportionaliter suam substantiam intelligit; ex quo patet solutio tertiae rationis.

Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (c. 52): unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem oportet esse supernaturale.

Neque autem divinae substantiae visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas; hujusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum, quia est quasi materia carens forma, quae est principium cognitionis (finis enim et terminus est forma); sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem; unde quod sic est infinitum maxime cognoscibile est secundum se.

Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, vel materiae ad formam vel causae ad effectum; sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad eam causam. Unde patet solutio sextae objectionis.

CAPUT LV.

Quod intellectus creatus non comprehendit divinam essentiam.

Quia vero cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii (magis enim calefacit id cujus calor virtuosior est), oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem praedictum est quoddam divinae cognitionis principium, cum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet igitur quod modus divinae visionis commensuretur virtuti praedicti luminis. Lumen autem praedictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, cum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur

quod, per hujusmodi lumen, ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est; veritas enim divinae substantiae et claritas intellectus divini sunt aequalia; imo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen praedictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente cognoscitur ab eo ita perfecto sicut cognoscibile est; qui enim novit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Adhuc, Virtus finita non potest adaequare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur quod visio alicujus intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit.

Amplius, Omne agens in tantum perfecte agit inquantum perfecte participat formam, quae est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur est ipsa divina essentia; quae etsi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est; non ergo comprehenditur illa ab intellectu creata.

Item, Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati; quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid ejus videatur et aliquid non videatur cum divina substantia sit simplex omnino sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est; per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiae, licet nulla pars ejus sit quam non cognoscat.

CAPUT LVI.

Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quae per divinam essentiam videri possunt.

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt.

Tunc enim solum necesse est, quod cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu; sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quoniam omnes ejus effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necessarium quod, videndo ipsam; omnia videat quae per ipsam cognosci possunt.

Item, Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem vel secundum earumdem plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam intellectus aliquis creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut ostensum est (l. 1, c. 46). Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

Adhuc, Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quae potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quae potest aliqua virtus et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam ejus ut probatum est (c. 55). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quae divina virtus potest. Omnia autem in quae divina virtus potest sunt per essentiam divinam cognoscibilia; omnia enim cognoscit Deus, et nonnisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quae in Dei substantia videri possunt.

Amplius, Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti; non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. Proprium autem objectum intellectus est quod quid est, idest substantia rei, ut dicitur in tertio de Anima (text. comm. 9). Igitur quidquid intellectus de aliqua re cognoscit cognoscet per cognitionem substantiae illius rei: unde, in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in secundo libro Posteriorum (text. comm. 2). Si autem substantiam alicujus rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in primo de Anima (text. comm. 11) quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a sensu; et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis sed in naturalibus tantum. Quidquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae ejus, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius; nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus; sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis suum affectum loquendo exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus (l. 2, c. 17) patet et adhuc erit, amplius manifestum, intellectus creatus

etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae Deus per suam essentiam videt.

Potest autem aliquis contra praedicta objicere quod Dei substantia est aliquid majus quam omnia quae ipse facere vel intelligere vel velle potest praeter seipsum; unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest; multo magis possibile est quod omnia cognoscat qûae Deus per seipsum vel intelligit vel vult vel facere potest.

Sed, si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso et in sua causa. Quaedam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt, quae tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod majus est intelligere divina substantiam quam quidquid aliud praeter ipsam quod in seipso cognosci potest. Perfectioris autem cognitionis est cognoscere divinam substantiam et in ea ejus effectus videre quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videantur effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest; quod autem omnia per ipsam intelligi possint et cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere: ut ex praedictis apparet.

CAPUT LVII.

Quod omnis intellectus cujuscumque gradus particeps esse potest divinae visionis.

Cum autem ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (c. 53), non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus qui non ad hanc visionem possit elevari.

Ostensum est enim (c. 54) quod lumen illud non potest esse alicui creaturae connaturale, sed omnem creaturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita; unde, in sanatione infirmi quae fit miraculose non differt utrum aliquis parum vel multum infirmetur. Diversus igitur gradus naturae intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit praedicto lumine.

Adhuc, Distantia intellectus secundum ordinem naturae supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate; ejus autem distantia ad intellectum infimum est finita (1). Finiti autem ad finitum non potest esse infinita distantia. Igitur distantia quae est inter infimum intellectum creatum et supremum est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil non potest variationem sensibilem facere, sicut distantia quae est inter centrum terrae et visum est quasi nihil in comparatione ad distantiam quae est inter visum nostrum et sphaeram octavam (2), ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti: et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi, in suis demonstrationibus, utuntur visu nostro quasi centro terrae. Nihil ergo differt, quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen praedictum elevetur, utrum summus vel infimus vel medius.

Item, Supra probatum est (c. 25 et 50) quod omnia intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae.

Hinc Dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum: *Erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut Angeli Dei in caelo*, Matth. 22, 30, et eadem mensura hominis et Angeli esse perhibetur, Apoc. 10; propter quod saepe in Scriptura sacri Angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de Angelis qui apparuerunt Abrahe in similitudine virorum, Gen., 18, vel in parte, sicut patet de animalibus de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum*, Ezech., 1, 8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire.

CAPUT LVIII.

Quod unus alio perfectius Deum videre potest.

Quia vero modus operationis consequitur formam, quae est operationis principium, visionis autem qua intellectus creatus substantiam divinam videt principium quoddam est lumen praedictum, ut ex dictis (c. 53) patet, necesse est quod secundum modum hujus luminis sit modus divinae visionis. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile est igitur quod unus Deum videntium perfectius alio videat, quamvis uterque videat ejus substantiam.

Adhuc, in quocumque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus secundum majorem propinquitatem vel distantiam ab ipso; sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis et minus appropinquat ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (c. 55) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus ejus substantiam videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

Amplius, Lumen gloriae ex hoc ad divinam visionem elevat quod est similitudo quaedam intellectus divini: sicut jam (c. 53) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquid perfectius vel minus perfecto divinam substantiam videre.

Item, Cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod, sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae ut ex dictis (c. 25 et 50) patet. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem; quaedam enim sunt majoris virtutis et quaedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, et quod quidam perfectius et quidam minus perfecte divinam substantiam videant. Hinc

(1) Sensus est: Distantia inter intellectum qui est secundum ordinem naturae supremus et Deum est infinita in perfectione et bonitate; distantia autem inter hunc intellectum supremum et intellectum infimum est finita.

(2) *Sphaeram octavam*... Octava sphaera una est inter extremas sphaeras, in quibus stellae continentur.

est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, Dominus dicit: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*, Joan., 14, 2.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnia praemia esse aequalia. Sicut autem, ex modo visionis, apparet diversus gradus gloriae in beatis, ita, ex eo quod videtur, apparet gloria eadem; nam cujuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est (c. 25). Idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt.

Unde praedictis non obviat quod Dominus omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laboraverint idem tamen praemium reddendum docet, scilicet denarium (Matth., 20); quia idem est quod omnibus datur in praemium ad videndum et ad fruendum, scilicet Deus.

In hoc etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subjectum, fines vero diversi; spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subjecta prima, finis vero numero idem.

CAPUT LIX.

Quod videntes divinam substantiam omnia aliquo modo vident.

Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis (c. 25 et 50), omnis autem res eum pervenerit ad ultimum finem, quescit appetitus ejus naturalis, oportet quod naturalis appetitus substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes et totum ordinem universi; quod demonstrat humanum studium erga singula praedictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscit, omnia supradicta.

Amplius, Si in hoc sensus et intellectus differunt, ut patet in tertio de Anima (text. comm. 7), quod sensus a sensibilibus excellentibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit. — Intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto; sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis; summum autem in genere intelligibilium est divina substantia, — intellectus igitur, qui per lumen divinum elevatur ad videndum Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura.

Adhuc, Esse intelligibile non minoris ambitus est quam esse naturale, sed forte majori; intellectus enim natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere, et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum finem ultimum pervenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. Omnia igitur quae Deus ad perfectionem universi produxit intellectui se videnti manifestat.

Item, Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (c. 58), quilibet tamen ita perfecte eum videt quod impletur tota capacitas naturalis; quin imo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (c. 52). Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina substantia cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinae substantiae visionem respondit: *Ego ostendam omne bonum tibi*, Exod., 33, 19; — et Gregorius (1): *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?*

Si autem praemissa diligenter considerentur, patet quod, quodammodo videntes divinam substantiam omnia vident, quodam vero modo, non.

Si enim per *omnia* illa intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductae ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis; propter quod, secundum Augustinum (2), quaecumque facta sunt per Dei Verbum ut in prima natura subsisterent fiebant etiam in intelligentia angelica ut ab Angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum et earum proprietates et virtutes; ad naturas enim specierum intentio naturae fertur, individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiae ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat; hoc igitur in finali beatitudine consequitur per divinae essentiae visionem. Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus hujusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente ut ex his quae dicta sunt supra (c. 55 et 56) de cognitione Dei et Angelorum potest esse manifestum.

Si vero per *omnia* intelligantur omnia quae Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius ostensum est. Hoc autem considerari potest quantum ad plura: — Primo quidem, quantum ad ea quae Deus facere potest, sed nec facit nec facturus est unquam; omnia enim hujusmodi cognosci non possunt nisi ejus virtus comprehenderetur; quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (c. 55) ostensum est. Hinc est quod dicitur: *Forsitam vestigia Dei comprehendens, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? Excelsior caelo est, et quid facies? Profundior inferno et unde cognosces? Longior terra mensura ejus et latior mari*, Job 11, 7, 8 et 9. Non enim haec dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus sed quia ejus virtus non limitatur ad omnia quae magna esse videntur quin possit etiam majora facere. — Secundo, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cujuslibet rei factae sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo facto-

(1) *Dialog.*, l. 4, c. 58.
(2) *Super Gen. ad litt.*, l. 2, c. 8.

rum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis secundum ordinem divinae sapientiae provenire possunt; quod esset divinam bonitatem et etiam sapientiam comprehendere; quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur: *Intellexi quod omnium Dei operum nullam possit homo invenire rationem*, Eccle. 8, 17. — Tertio, quantum ad ea quae ex sola Dei voluntate dependent, sicut praedestinatio, electio et justificatio et hujusmodi quae ad sanctificationem pertinent creaturae. Hinc est quod dicitur: *Quis enim hominum scit quae hominis sunt, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae sunt Dei nemo cognovit nisi spiritus Dei*, 1 Cor. 2, 11.

CAPUT LX.

Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso.

Cum autem ostensum sit quod intellectus creatus divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat — quaecumque autem una specie videntur oportet simul et una visione videri, cum visio principio visionis respondeat — necesse est quod intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul, omnia contempletur.

Item, Summa et perfecta felicitas intellectualis naturae in Dei visione consistit, ut supra (c. 25) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus omnia secundum actum videntur; non ergo unum prius et aliud posterius.

Adhuc, Unaquaeque res, cum venerit ad suum ultimum finem, quiescit, cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinae substantiae, ut supra (c. 25) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quae per hanc visionem cognoscit simul actu considerat.

Amplius, In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex praedictis (c. 59) patet. Quorumdam autem generum sunt species infinitae, sicut numerorum et figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret, quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quae intellectus in divina substantia videt simul videat.

Hinc est quod Augustinus dicit: *Fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus* (1).

CAPUT LXI.

Quod per visionem Dei aliquis sit particeps vitae aeternae.

Ex hoc autem apparet quod per visionem praedictam, intellectus creatus vitae aeternae sit particeps.

(1) *De Trinit.*, l. 15, c. 16.

In hoc enim aeternitas a tempore differt quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitatis vero esse est totum simul. Jam autem ostensum est (c. 60) quod in praedicta visione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quaedam vita; actio enim intellectus est vita quaedam. Fit ergo, per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps.

Item, Per objecta actus specificantur. Objectum autem praedictae visionis est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam ejus similitudinem creatam, ut supra (c. 51) ostensum est. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est vel magis est ipsa aeternitas. Ergo visio praedicta in participatione aeternitatis est.

Adhuc, Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore; sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum, sicut (1) substantiarum spiritualium, quae sunt supra tempus quas exercent in res tempori subditas. Visio autem praedicta non est in tempore, ex parte ejus quod videtur, cum hoc sit substantia aeterna; neque etiam ex parte ejus quo videtur; quod etiam est substantia aeterna; neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus cujus esse non subjacet tempori, cum sit incorruptibilis, ut supra (l. 2, c. 79) probatum est. Est igitur visio illa secundum aeternitatis participationem; utpote omnino transcendens tempus.

Amplius, Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in Libro de Causis (2) dicitur; et ex praemissis potest esse manifestum quia est ultima in ordine intellectum, et tamen ejus substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actu ejus, secundum quam conjungitur inferioribus quae sunt in tempore est temporalis. Ergo actio ejus secundum quam conjungitur superioribus quae sunt supra tempus aeternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua substantiam divinam videt. Ergo per hujusmodi visionem in participatione aeternitatis fit, et eadem ratione quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

Hinc est quod Dominus dicit: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum*, Joan. 17, 3.

CAPUT LXII.

Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt.

Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina numquam ab illa decidunt.

Omne enim quod quandoque est et quandoque non est tempore mensuratur, ut patet in quarto Physicorum (text. comm. 117). Visio autem praedicta, quae intellectales creaturas facit beatas, non est in tempore, sed in aeternitate. Impossibile est ergo quod, ex quo illius particeps aliquis, fit ipsam amittat.

Adhuc, Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat

(1) Supple *actiones*.
(2) Propos. 2.

felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem: cum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat; et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret.

Amplius, Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, a possidentibus eam maxime amatur. Ergo impossibile esset eos non tristari, si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent; jam enim ostensum est (c. 59) quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quae naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset sine tristitia, et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (c. 48) ostensum est.

Item, Quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus non removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave; cum projicitur sursum. Constat autem ex praedictis (c. 50) quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non igitur ab illa deficit nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicujus, nisi virtus auferentis sit major virtute causantis. Visionis autem divinae causa est Deus, ut supra (c. 52) probatum est. Ergo, cum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

Adhuc, Si aliquis videre desinat quod primo videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur, vel caecatur vel aliqualiter aliter impeditur, aut erit quia non vult amplius videre, sicut cum aliquis avertit visum a re quam prius videbat, aut quia objectum subtrahitur; et hoc est communiter verum, sive de visione sensus sive de intellectuali visione loquamur. Substantiae autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum; neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua, ut supra (l. 2, c. 55) ostensum est; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem et recipientis et dantis, neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest velle non esse felix; neque etiam videre desinet per subtractionem objecti, quia objectum illud quod est Deus semper eodem modo se habet nec elongatur a nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipsa. Impossibile est igitur quod visio illa Dei quae beatos facit unquam deficiat.

Praeterea, Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimatur, saltem propter hoc quod aestimatur impedimentum majoris boni; sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest; neque etiam potest esse quod ab ea qui illa fruitur visione aestimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid ea melius, cum visio illius summae veritatis omnem falsam aestimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quae Deum videt unquam illa visione carere velit.

Item, Fastidium alicujus quo prius aliquis delectabiliter fruebatur accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius; et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus, a quibus, etiamsi fuerint excellentia (1), corrumpuntur, fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant et propter hoc etiam intelligendo fastidium patimur, post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum; neque ad ejus visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur quod illa visio aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

Amplius, Nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum, quia, quamdiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

Adhuc, Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicujus eorum; relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque mutatione alterius de novo esse desinit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (c. 51) patet. Si ergo visio illa desinat, unione hujusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinae substantiae vel intellectus ipsam videntis; quorum utrumque est impossibile; nam divina substantia est immutabilis, ut ostensum est (l. 1, c. 13); substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, cum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt

Item, Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans; unde quaedam corpora, propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo de Generatione (text. comm. 59). Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quae ejus substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt summam immobilitatem consequitur; non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

Hinc est quod in Psalmis dicitur: *Beatis qui habitant in domo tua, Domine; in saecula saeculorum laudabunt te*, Psalm. 83, 5; et alibi: *Non commovebitur in aeternum qui habitat in Jerusalem*, Psalm. 124, 1; et: *Oculi tui videbunt Jerusalem, habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit; nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur; quia solummodo ibi magnificus est Dominus noster,*

(1) *Etiamsi fuerint excellentia*, i. e. etiamsi organa fuerint excellentia.

Isai., 35, 20-21; et: *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius,* Apoc., 3, 12.

Per hoc autem excluditur error platonicorum, qui dicebant animas separatas, postquam felicitatem ultimam adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, et finita felicitate illius vitae, iterum miseriis vitae hujus involvi; et etiam error Origenis, qui dixit animas et Angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire (1).

CAPUT LXIII.

Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur.

Ex praemissis autem apparet quod, in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud: *Qui replet in bonis desiderium tuum,* Psalm., 102, 5; et omne humanum studium ibi suam consuetudinem accipit. Quodquidem patet discurrenti per singula.

Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quodquidem homines consequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem maxime in illa visione consummabitur, quando per visionem primae veritatis omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescent, ut ex supra dictis (c. 59) apparet.

Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest; quodquidem consequuntur homines per studium activae et civilis vitae; quod desiderium principaliter ad hoc est ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem; cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur quando ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. Consequuntur etiam civilem vitam quaedam bona quibus homo indiget ad civiles operationes, sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, inquantum Deo quoddammodo uniuntur, ut supra (c. 51) ostensum est; et propter hoc, sicut ipse Deus Rex saeculorum est, ita et beati ei conjuncti reges dicuntur: *Regnabunt cum Christo,* Apoc., 20, 6. Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile quod est famae celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipi et decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem, et Dei et omnium beatorum; et ideo illa beatitudo in Scriptura sacra frequentissime gloria nominatur, sicut dicitur: *Exultabunt Sancti in gloria,* Psalm., 149, 5. Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiae per cujus inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et injusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* Sap. 7, 11; et dicitur: *Gloria et divitiae in domo ejus,* Psalm., 111, 3.

Est etiam tertium hominis desiderium quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime consequuntur secundum vitam voluptuosam; et per ejus immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima; tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua et bruta animalia perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu. Tanto etiam illud bonum in quo delectabimur majus est omni sensibili bono et magis intimum et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis alicujus molestantis, de qua dicitur: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos,* Psalm., 35, 9.

Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est; per cujus immoderantiam homines timidi redduntur et nimis a laboribus sibi parcentes; quod quidem desiderium tunc omnino complebitur quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi secundum illud: *Non esurient neque sitient, et non percutiet eos aestus et sol,* Isai., 49, 10; Apoc., 7, 16.

Sic igitur patet quod per divinam visionem consequuntur substantiae intellectuales veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur; in quo est plena sufficientia omnium bonorum, quae, secundum Aristotelem (Ethic. 10, c. 7), ad felicitatem requiritur; unde et Boetius dicit (1) quod beatitudo est, *status omnium bonorum congregatione perfectus.* Hujus autem perfectae et ultimae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita ultimam felicitatem hominis posuerunt (Ethic. 10, c. 8). Propter hoc etiam inter alias vitas in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino: *Maria optimam partem elegit,* scilicet contemplationem veritatis *quae non auferetur ab ea,* Luc. 10, 43; incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur; activa vero et civilis vita hujus vitae terminos non transcendunt.

CAPUT LXIV.

Quod Deus sua providentia gubernat universa.

Ex his autem quae praemissa sunt sufficienter habetur quod Deus rerum omnium est finis; ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua providentia gubernat et regit universa.

Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subjacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet; omnes enim partes exercitus et earum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare; similiter ars quae est de fine imperat et dat leges arti quae est de his quae sunt ad finem, ut civilis militari, militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae.

(1) Περὶ Ἀρχ., l. 3, c. 1.

(1) *De Consol.*, l. 3, pros. 2.

Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem ut ostensum est (c. 17 et 18), oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

Adhuc, Quicumque facit aliquid propter finem utitur illo ad finem. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 15) quod omnia quae habent esse quocumque modo sunt effectus Dei, et (l. 3, c. 17) quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus, dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

Amplius, Ostensum est (l. 2, c. 13) quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam secunda moventia, sed magis quia sine eo non movent alia; omnia autem quae moventur, moventur propter finem, ut supra (c. 2) ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos, et per intellectum; ostensum est enim supra (l. 2, c. 23 et 24) quod non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. Nihil autem est regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem, sive moveantur corporaliter, sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

Item, Probatum est (c. 2-3) quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est et (ex hoc quod) non aliter fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis, sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur; et hoc quidem mediate vel immediate oportet reducere in Deum; oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut in scientiis operativis et speculativis apparet. Deus igitur sua providentia mundum gubernat.

Adhuc, Ea quae sunt secundum suam naturam distincta in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinate colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctae et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, cum quaedam operationes quorumdam excipiunt, quaedam autem a quibusdam juvantur vel etiam operantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

Amplius, Eorum quae circa caelestium corporum motus apparent ratio assignari non potest ex necessitate naturae, cum quaedam eorum habeant plures quibusdam et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia, et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum quae per illos motus disponuntur.

Item, Quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius; unde si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquat, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur: sicut, si aliqua sint magis calida secundum quod magis appropinquat igni, signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem aliqua tanto perfectius ordinata esse quanto sunt Deo magis propinqua; nam, in corporibus inferioribus, quae sunt maxime a Deo distantia, naturae similitudine, invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut patet in monstruosis et aliis casualibus; quod nunquam accidit in corporibus caelestibus, quae tamen sunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est autem quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur ipse per suam providentiam gubernator totius universitatis rerum.

Adhuc, sicut supra (l. 2, c. 23 e 24) probatum est, Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis Ipsius non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas ejus, ut scilicet eam rebus communicet sicut ex praemissis apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, inquantum ipsae sunt bonae. Id autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit (Metaphys., 12, text. comm. 52), cui etiam consonat divina Scriptura, cum dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen., 1, 31, cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum creatarum a Deo est id quod est praecipuae volitum et intentum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

Amplius, Unumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo, quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas Ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi, cum ordinetur ad ipsum sicut ad finem omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

Item, Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam; nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio vel operationis terminus aut effectus. Forma vero, secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in secundo de Anima (text. comm. 4); ordo autem rerum creatarum, secundum distinctionem naturarum et graduum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut ostensum est (l. 2, c. 24). Ergo et ordo operationis, per quam res creatae magis appropinquat ad ultimum finem (1). Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem est gubernare ipsas. Deus igitur per suae sapientiae providentiam rebus gubernationem et regimen praestat.

Hinc est quod Scriptura Deum Dominum et Regem profitetur, secundum illud: *Dominus ipse est Deus*, Psalm., 99, 3; et item: *Rex omnis terrae Deus*, Psalm., 46, 8. Regis enim est et Domini suo imperio regere et gubernare subjectos; unde et rerum cursum sacra Scriptura divino praecepto adscribit: *Qui praecipit soli, et non oritur; et stellas*

(1) Supple *procedit ex divina sapientia.*

claudit quasi sub signaculo, Job 9, 7; et: *Praeceptum posuit, et non praeteribit*, Psalm., 148, 6.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium (1), qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire; ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordine.

CAPUT LXV.

Quod Deus conservat res in esse.

Ex hoc autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod (eas) in esse conservet.

Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur; secundum hoc etiam aliqua regi vel gubernari dicuntur quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res, non solum per hoc quod operantur, sed per hoc quod sunt; quia, inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est (c. 19 et 20). Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

Item, Oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 23 et 24) quod Deus, per suum intellectum et voluntatem, est causa essendi omnibus rebus. Igitur, per suum intellectum et voluntatem, conservat res omnes in esse.

Item, Nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei, sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa hominis, et per consequens suiipsius, quod est impossibile; est autem causa hic homo hujus hominis per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est in individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis, nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis hujus hominis. Patet ergo quod nec hic homo nec aliquod aliud agens univocum in natura est causa nisi generationis vel hujus vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem; quod ipsius compositio ostendit et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur; et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate; ostensum est enim (l. 2, c. 6) quod ipse est omnium rerum causa prima. Oportet ergo quod Ipse se hoc modo habeat ad conservationem specierum sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cujus est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes rerum species cessarent, cessante operatione divina. Igitur Ipse per suam operationem conservat res in esse.

Adhuc, Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicujus rei, nisi inquantum movetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat (Physic., 1, text. comm. 35 et seq.). Nullum igitur corpus est causa esse alicujus rei inquantum est esse, sed est causa ejus quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cujuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua, praeter Deum, suum esse, ut supra (l. 1, c. 22) probatum est; et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina sicut motio corporis moventis ad fieri et (ad) moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri vel moveri alicujus rei maneat, cessante motione moventis. Impossibile est igitur quod esse alicujus rei maneat, nisi per operationem divinam.

Amplius, Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis; nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

Item, Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus; formae enim generatorum et proprietates ipsorum remanent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales; et similiter habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam; dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantulum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis nullo modo post actionem agentis manet, sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicujus rei creatae sed solius Dei, ut ostensum est (l. 1, c. 21 et 22). Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

Adhuc, Circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerunt a Deo productae in esse; et positio quorumdam philosophorum quod res ab aeterno a Deo fluxerunt. Secundum autem utramque positionem, oportet dicere quod res conserventur a Deo in esse. Nam, si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse; quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit; tamdiu igitur sunt quamdiu Deus eas esse vult; sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab aeterno a Deo fluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerunt; aut igitur nunquam a Deo productae sunt, aut semper a Deo earum esse procedit quamdiu sunt; sua igitur operatione res in esse conservat.

Hinc est quod dicitur: *Portans omnia verbo virtutis suae*, Hebr., 1, 3. — Et Augustinus dicit: *Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa est subsistendi omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et cessaret illorum species, omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente, stat opus ejus; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit* (1).

Per hoc autem excluditur quorumdam loquen-

(1) Empedocles, teste Aristotele (*Phys.*, l. 2, text. comm. 45), et ii qui solam materialem causam noverunt; de quibus cf. *Metaphys.*, l. 1, c. 4.

(1) S. Aug., *Super Gen. ad Litt.*, l. 4, c. 12.

tium in lege Maurorum positio, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri, quasi res non indigeret causa agente, nisi dum est in fieri. Unde et aliqui eorum dicuntur ponere quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quae sola secundum eos firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quae omnia patet esse absurda.

CAPUT LXVI.

Quod nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute divina.

Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse, nisi in quantum agunt in virtute divina.

Nihil enim dat esse, nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est (c. 65). Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

Amplius, Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis; non enim plura faciunt unum, nisi in quantum unum sunt; sicut patet quod omnes qui in exercitu sunt operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cujus proprius effectus victoria est. Ostensum est autem (l. 1, c. 13) quod primum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium (nam omne agens facit esse actu), oportet quod hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente et agunt in virtute ipsius.

Item, In omnibus causis agentibus ordinatis, quod est ultimum in generatione, et primum in intentione est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio caementi et lapidum et lignorum, quae fiunt (1) per artifices inferiores qui subsunt aedificatori. In omni autem actione, esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione; nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei; et omnia quae dant esse hoc habent, in quantum agunt in virtute Dei.

Amplius, Ultimum in bonitate et perfectione, inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi; nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. Quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse; quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu et comparatur ad esse in actu, sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

Item, Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse.

Praeterea, Quod est per essentiam tale est propria causa ejus quod est per participationem tale, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cujuslibet existentis est proprius effectus ejus, ita quod omne quod producit aliquid in esse hoc facit in quantum agit in virtute Dei.

Hinc est quod dicitur: *Creavit* Deus, *ut essent omnia*, Sap., 4, 14; et in pluribus Scripturae locis dicitur quod Deus omnia facit. — Et in Libro de Causis dicitur quod nec intelligentia dat esse, nisi in quantum est divina, et in quantum agit in virtute divina.

CAPUT LXVII.

Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus.

Ex hoc autem apparet quod Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.

Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale vel accidentale. Nihil autem est causa essendi, nisi in quantum agit in virtute divina, ut ostensum est (c. 66). Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

Adhuc, Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem; sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum secundum quod sunt gravia et levia, et ideo causa ipsorum motus dicitur esse generans qui dedit formam. Omnis autem virtus uniuscujusque agentis est a Deo sicut a principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cujuslibet operationis causa sit Deus.

Amplius, Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere, cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non posset esse, cessante actione solis, quae aerem illustrat; unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (c. 65), ita, non solum cum res primo conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in Ipsum reducitur sicut in causam.

Item, Quidquid applicat virtutem activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis; artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo: applicantur enim virtutes opera-

(1) *Quae fiunt*. . i. e. quae praeparationes fiunt..

tivae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum movens omnino immobile, ut supra (l. 1, c. 13) ostensum est; et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

Adhuc, In omnibus causis agentibus ordinatis, semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae; sicut, in rebus naturalibus, corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium, et, in rebus voluntariis, omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectonis. In ordine autem causarum agentium, Deus est prima causa, ut ostensum est (l. 1, c. 13). Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute Ipsius. Causa autem actionis magis est id cujus virtute agitur quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

Item, Omne operans, per suam operationem, ordinatur ad finem ultimum. Oportet autem quod vel operatio ipsa sit finis, vel operatum quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, ut supra (c. 64) ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens in virtute divina agat. Ipse igitur est qui est causa actionis omnium rerum.

Hinc est quod dicitur: *Omnia opera nostra operatus es nobis Domine*, Isai. 26, 12; et: *Sine me nihil potestis facere*, Joan., 15, 5; et: *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate*, Philipp., 2, 13. Et hac ratione frequenter in Scriptura naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia Ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem, sicut illud: *Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestistis me, ossibus et nervis compegisti me*, Job 10, 10 et 11; et: *Intonuit de caelo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam: grando et carbones ignis*, Psalm., 17, 14.

CAPUT LXVIII.

Quod Deus est ubique et in omnibus rebus.

Ex hoc autem apparet quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus.

Movens enim et motum oportet simul esse, ut probat Philosophus (Physic., 7, text. comm. 10 et infra). Deus autem omnia movet ad suas operationes (1), ut ostensum est (c. 67). Est igitur in omnibus rebus.

Item, Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam; res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivae. Res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem (l. 1, c. 43) Deum esse infinitae virtutis. Est igitur ubique.

Adhuc, Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul; sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut ostensum est (l. 2, c. 6), oportet quod, in quocumque est invenire esse (1) ei adsit divina praesentia.

Amplius, Quodcumque agens eet praesens tantum uni suorum effectuum, ejus actio non potest derivari ad alia nisi illo effectu mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul; sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod ejus actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicujus agentis actio non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter, respondeat agenti secundum totam ejus virtutem; aliter enim non posset agens tota sua virtute uti, sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quidquid divina virtus facere potest; cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quae ostensa sunt (l. 1, c. 43). Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. Non est igitur praesens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus; eadem enim ratione opinabitur, si quis dicat eum esse in aliquibus et non in omnibus, quia, quocumque modo effectus divini accipiantur, non sufficienter explere poterunt divinae virtutis executionem.

Praeterea, Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei; ostensum est enim (l. 2, c. 21) quod solus Deus creare potest; in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus, prima materia; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiae, ut ex his apparet quae sunt determinata (l. 2, c. 15 et seq.). Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus, praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est (c. 65).

Hinc est quod dicitur: *Caelum et terram ego impleo*, Jerem., 23, 24; et: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero ad infernum, ades*, Psalm. 108, 8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo et in parte orientis, unde est principium motus caeli. Quorum tamen dictum sustineri posset, si sane accipiatur, ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata

(1) *Omnia movet ad suas operatione*, i. e. Deus movet movet omnes res ad operationes ipsarum, seu movet eas ut operentur.

(1) *In quocumque est invenire esse*, i. e. in quocumque τὸ esse potest inveniri.

mundi parte esse conclusum, sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum, naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente; propter quod et in sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in caelo, secundum illud: *Caelum mea sedes*, Isai., 66, 1; et: *Caelum caeli Domino*, Psalm. 113, 16. Sed ex hoc quod, praeter naturae ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute caelestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum, non solum caelesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

Non est autem aestimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi; sed totus ubique est; Deus enim, cum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est sicut punctus qui est terminus continui et qui, propter hoc, determinatum situm in continuo habet; unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens; unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, cum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum; sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco, cum sit universalis causa essendi, ut dictum est. Sic igitur Ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus; ostensum est enim (l. 1, c. 26 et 27) quod neque materia neque forma est alicujus, sed est in operibus per modum causae agentis.

CAPUT LXIX.

De opinione eorum qui a rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones.

Ex praemisssis autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quod ignis non calefacit; sed Deus causat calorem, praesente igne; et similiter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse; non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia, cum non habeant materiam partem sui; unde, si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari; et, quia creatio solius Dei actio est, ut ostensum est (l. 2, c. 12) sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

Huic autem positioni partim etiam quorumdam philosophorum opinio concordavit.

Quia enim omne quod per se non est ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes, sed in materia proveniant ex formis quae per se sine materia sunt; quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato (1) posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus secundum quod eas participant. Avicenna vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere; accidentales autem formas esse ponebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant; in quo a priore stultitia declinabat. Hujus autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activae et passivae, quae non videntur esse ad hoc sufficientes quod substantiales formas causare possint. Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus quae non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata, unde videtur quod horum formae ex altioribus proveniant principiis, et pari ratione aliae formae quarum quaedam sunt multo nobiliores.

Quidam vero, ad hoc, argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum; nam omnis corporis forma est adjuncta quantitati; quantitas autem impedit et actionem et motum; cujus signum ponunt quia, quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius et tardatur motus ejus; unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam nituntur ostendere per hoc quod omne patiens est subjectum agenti et quod omne agens praeter primum, quod causat (1) requirit subjectum inferius se; nulla autem substantia est inferior corporali; unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Addunt etiam, ad hoc, quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente; unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem, sed, sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron (2) quod nullum corpus est activum, sed quod virtus substantiae spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quae per corpora fieri videntur.

Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum; sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

Ad praemissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur.

Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

Item, contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res

(1) *Tim.*, c. 10; *de Rep.* et alibi.

(1) *Causat.* i. e. creat, et per consequens non requirit subjectum.

(2) In libro *Fontis vitae.*

creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.

Adhuc, Quod dat alicui aliquod principale dat eidem omnia quae consequuntur ad illud, sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo; ipse enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus, ut supra (l. 1, c. 10 et 13, l. 2, c. 15) dictum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicavit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

Amplius, Perfectio effectus determinat perfectionem causae; major enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab Ipso creatae perfectionem ab eo consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed, si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam habet possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti.

Item, Sicut est boni bonum facere, ita summi boni est aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (l. 1, c. 14). Igitur ejus est facere optime omnia. Melius autem est bonum quod, alicui collatum, sit multorum commune quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur; quod non potest esse, nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem; si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibiipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res quod accepit possit in aliam rem transfundere. Detrahere ergo actiones proprias a rebus creatis est divinae bonitati derogare.

Adhuc, Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi; semper enim totum melius est partibus et (est) finis ipsarum. Si autem a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habent proprias actiones.

Amplius, Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicujus causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae, nisi ratione actionis, quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi inquantum per ipsum cognoscitur ejus virtus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur.

Item, Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma; nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet ad formam. Oportet igitur quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatarum, ut Platonici posuerunt, neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quae sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

Item, Si agere sequitur ad esse in actu; inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam forma accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem (formae) ejusmodi actio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales. Igitur forma generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.

Rationes autem quas inducunt facile est solvere.

Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est, ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

Nec etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma, sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam simili modo, scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formae separatae, si qua sit talis; sic enim agens similem effectum sibi producit.

Similiter etiam nec oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia, non producatur ex actione earum nisi accidens; quia illae formae accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quae simul cum materia est causa propriorum accidentium, ita agunt virtute formae substantialis; quod autem agit in virtute alterius producit effectum similem, non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit, sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo artis; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formae substantiales, inquantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

In animalibus vero quae ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore caelesti, quod est primum alterans; unde oportet quod omnia moventia ad formam, in istis inferioribus, agant in virtute illius et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis absque agente univoco; ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur cum agente caelesti agens univocum; talia enim animalia non generantur nisi ex semine; et propter hoc dicit Aristoteles (Physic. 2, text. comm. 17) quod homo generat hominem et sol.

Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formae nisi per accidens, inquantum sci-

licet omnis quantitas continua est in materia; forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, sicut ignis, est magis activum.

Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis quam minuat actionem; nam, quanto corpus ignis fuerit majus, supposita aeque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et, supposita gravitate aeque intensa, quanto majus fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali, et inde est quod tardius movetur motu innaturali (1); quia igitur corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis, cum fuerint majoris quantitatis, non ostenditur quod quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsam (2).

Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod, in ordine rerum, substantia corporalis est infima secundum suum genus; quia etiam inter corpora unum est superius altero et formalius et magis activum, sicut ignis est respectu inferiorum corporum, nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, cum sit compositum ex materia, quae est ens in potentia, et forma, quae est actus; agit enim unumquodque secundum quod est actu; et propter hoc, omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam, ut subjectum, in quantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem, sicut accidit in duobus corporibus elementaribus; sin autem, erit unum tantum agens et alterum tantum patiens respectu illius, sicut est comparatio corporis caelestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agit in subjectum, non ratione totius corporis, sed formae per quam agit.

Non est etiam verum quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant secundum quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud etiam in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima; unde ejus tantum est pati et non agere. Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem inquantum habent formam, quam Aristoteles (Physic., 1, text. comm. 48) nominat divinum quoddam; et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt; secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

(1) *Motu naturali*, scilicet deorsum; — *motu innaturali* scilicet *sursum*. — Advertendum est hoc exemplum ex apparentibus sumi, quod enim corpus grave, quanto majus fuerit, tanto velocius moveatur motu naturali, i. e. cadat, non verum est, nisi accidentaliter, i. e. inquantum figura ejus aptior est ad patiendum aeris impedimentum, a quo oritur velocitatis inaequalitas in casu gravium. Attamen principium in quo stat argumentum verissimum est; cum enim reipsa, abstracto aeris impedimento, gravia majoris vel minoris quantitatis eadem velocitate cadant, legitime concluditur (et haec est hodie communis conclusio physicorum) quod actio attractiva per quam cadunt eorum quantitati proportionatur.

(2) *Coaugeat ipsam.* — Hic loquitur S. Thomas de actione qua corpus resistit motui innaturalis quaequidem similiter ejus quantitati proportionatur.

Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum, sed quia virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia (1): agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum. Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

CAPUT LXX.

Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente.

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti.

Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam naturalis effectus producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

Item, Quod potest fieri sufficienter per unum superfluum est quod fiat per multa; videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere, ad eosdem effectus producendos, etiam naturales virtutes; vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina virtus ad eumdem effectum agat.

Praeterea, si Deus totum effectum naturalem producit, nihil de effectu relinquitur naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quod res naturales producunt.

Haec autem difficultatem non afferunt, si praemissa considerentur.

In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit et virtutem qua agit sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium: et, sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet quod

(1) Notandum est quod haec sancti Doctoris assertio recentiorum physicorum theoriae maxime consonat. Calor enim secundum eos, nihil est nisi motus aliquis seu vibratio particularum imponderabilis cujusdam fluidi, quod omnibus corporibus inest. Unde fit ut cum corpus aliquod calefacit aliud vibratio hujus fluidi, quae in calefaciente actualiter existit, reducit de potentia in actum vibrationem quae in calefaciendo corpore in potentia erat.

producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina; neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent; his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (c. 21) ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

Patet autem quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

CAPUT LXXI.

Quod divina providentia non excludit malum totaliter a rebus.

Ex his etiam apparet quod divina providentia, quae res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.

Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur non excludit operationes causarum secundarum, sicut jam ostensum est (c. 70). Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente, sicut cum, in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cujus vis motiva est fortis contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur, in his quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

Amplius, Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc quod alteri emineret; tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata, cum, per differentias quibus res ab invicem differunt, unum altero melius existat, sicut animatum inanimato et rationale irrationali; et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum; quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit deficere a bonitate; inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere (1). Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia quod potest deficere, quandoque deficit; et ipse defectus boni malum est, ut supra ostensum est (c. 7). Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

Adhuc, Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur; in hoc enim regiminis justitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia, nisi forte quandoque ad horam propter aliquam necessitatem, ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus, cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

Item, Impossibile est quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus (c. 4) apparet. Prohibere autem cujuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad providentiam ejus qui est omnis boni causa; sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium; tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinae providentiae malum totaliter a rebus excludere.

Adhuc, Multa bona sunt in rebus, quae, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiae vindicativae, si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus, non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui: quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus (c. 12) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

Amplius, Bonum totius praeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex

(1) *Eo est quod potest*, i. e. inferior gradus bonitatis est ut aliquid sit bonum quod possit a bonitate deficere.

bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

Adhuc, Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem; nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus: sicut quantum bonum sit sanitas infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur: *Faciens pacem, et creans malum*, Isai., 45, 7; et: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit*, Amos, 3, 6.

Per hoc autem excluditur quorumdam error. qui propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse, sicut Boetius (1) introducit quemdam philosophorum quaerentem: *Si Deus est unde mala*? Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

Tollitur etiam et erroris occasio, per praemissa, illis qui divinam providentiam usque ad haec corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala advenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinae providentiae subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod invenitur.

Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum scilicet actiones malae sint a Deo. Nam cum ostensum sit (c. 70) omne agens actionem suam producere, in quantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam, itemque ostensum sit (c. 70) quod malum et defectus in his quae providentia divina reguntur accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potést esse defectus, manifestum est quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et de entitate habent; oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu est ex curvitate cruris.

CAPUT LXXII.

Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus.

Sicut autem divina providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

Jam enim ostensum est (c. 70) quod operatio providentiae, qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex remotis causis, nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multa sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

Adhuc, Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur, ut ex supradictis (c. 71) patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium; et est per se divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

Amplius, Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de ejus similitudine participant; et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima sunt omnino immobilia, scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis; ea autem quae sunt his proxima et moventur immediate ab his, quae semper eodem modo se habent, quamdam immobilitatis speciem retinent in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora caelestia. Sequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, et ab eis mota longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur; et in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem necessarium, in quantum hujusmodi, semper eodem modo se habet Repugnaret igitur divinae providentiae, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

Praeterea, Quod necessarium est esse semper est. Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina providentia hoc requiri quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile, et per consequens nec generabile. Subtrahetur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium; quod perfectioni derogat universi.

Adhuc, In omni motu est quaedam generatio et corruptio; nam in eo quod movetur, aliquid incipit et aliquid desinit esse. Si ergo omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum omnium, ut ostensum est, consequens est quod et motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

Item, Debilitatio virtutis alicujus substantiae et ejus impedimentum ex aliquo contrario agente est ex aliqua ejus immutatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum aut impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate et ejus impedimento contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.

Amplius, In his quae providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Cum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiae esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

(1) *De Consol.*, l. 1, pros. 4, p. 54.

CAPUT LXXIII.

Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem.

Ex quo etiam patet quod providentia divina voluntatis libertati non repugnat.

Cujuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam vel augendam vel conservandam. Quod igitur perfectionis est magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione, et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contigentiam in naturalibus causis.

Amplius, Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cujuslibet rei consequitur formam ejus, quae est principium actionis; forma autem per quam agit voluntarie agens non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut ejus objectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat; et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat libertatis voluntatem.

Item, Per gubernationem cujuscumque providentis, res gubernatae deducuntur ad finem convenientem; unde et de providentia divina Gregorius nyssenus dicit (1) quod est *voluntas Dei per quam omnia quae sunt convenientem deductionem accipiunt.* Finis autem ultimus cujuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (c. 17) ostensum est. Esset igitur divinae providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur divinam similitudinem. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit; ostensum est enim (l. 1, c. 88) liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

Adhuc, Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur; tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agat; tolleretur etiam justitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum; cessaret etiam circumspectio in consiliis; quae de his quae ex necessitate aguntur frustra tractarentur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

(1) *De Philos.*, l. 8, c. 2.

Hinc est quod dicitur: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui*, Eccli. 15, 14; et iterum: *Ante hominem vita et mors bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi*, Eccli. 15, 18.

Per hoc autem excluditur error et opinio Stoicorum, qui secundum ordinem quemdam causarum intransgressibilem, quem Graeci εἱμαρμένην vocabant omnia ex necessitate dicebant provenire.

CAPUT LXXIV.

Quod divina providentia non excludit casum et fortunam.

Ex praemissis etiam apparet quod divina providentia non subtrahit a rebus casum et fortunam.

In his enim quae in minori parte accidunt dicuntur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent; nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus in hoc solo a necessariis differunt quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem divinae providentia si omnia ex necessitate contingerent, ut (c. 72) ostensum est. Igitur et contra rationem providentiae divinae esset si nihil fieret fortuitum et casuale in rebus.

Amplius, Contra rationem providentiae esset si res providentiae subjectae non agerent propter finem, cum providentiae sit omnia ordinare in finem; esset etiam contra perfectionem universi si nulla res corruptibilis esset nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supradictis (c. 71 et 72) patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiae et perfectionis rerum si non essent aliqua casualia.

Adhuc, Multitudo et diversitas causarum ex ordine providentiae divinae et dispositionis procedit. Supposita autem causarum dispositione, oportet unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur vel juvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum causarum vel plurium contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicujus causae provenit; sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum, causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum venit. Non est igitur divinae providentiae contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

Item, Quod non est non potest esse alicujus causa; unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod, secundum diversitatem ordinis in entibus, sit diversitas etiam ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens; res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia, et tanto per plura (1) quanto magis a Dei simplicitate distant. Ex hoc autem quod aliquod subjectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens; nam subjectum et accidens et etiam duo accidentia unius subjecti sunt unum

(1) Supple *accidentia*.

per accidens, sicut homo albus et musicum album (1). Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam quaedam causae per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens dicuntur accidere a casu vel a fortuna. Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant vel casu vel fortuna.

Praeterea, Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem est aliqua superior causa, tanto est majoris virtutis; unde ejus causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis intentio se extendit ultra virtutem ejus; esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito quod eveniunt aliqua praeter intentionem agentium. Ordo igitur divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

Hinc est quod dicitur: *Vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casumque in omnibus*, Eccle., 9, 11, scilicet inferioribus.

CAPUT LXXV.

Quod providentia divina sit singularium contingentium.

Ex his autem quae ostensa sunt manifestum fit quod divina providentia provenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

Non enim videtur horum non esse providentiam nisi propter eorum contingentiam et quia in eis multa casualiter et fortuito eveniunt; in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium (2), quorum dicunt providentiam esse. Providentiae autem non repugnat contingentia et casus et fortuna, et neque voluntarium (3), ut ostensum est. Nihil igitur prohibet horum providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

Adhuc, Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult horum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat; ostensum enim est supra (l. 1, c. 65) quod Deus eorum notitiam habet. Nec etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit, cum ejus potentia sit infinita, ut supra probatum est (l. 1, c. 22); neque etiam haec singularia gubernationis non capacia sunt, cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus, et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quae quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare, cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni, bonum autem eorum quae gubernantur in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habet.

Amplius, Omnes causae secundae, in hoc quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supradictis (c. 21) patet. Invenitur autem hoc communiter, in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quae producunt, sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex supradictis (l. 2, c. 15) patet. Habet igitur eorum curam.

Item, Ostensum est supra (l. 1, c. 23 et 24) quod Deus in rebus creatis non ex necessitate naturae agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quae aguntur per voluntatem et intellectum curae providentis subduntur, quae in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinae ergo providentiae subduntur ea quae ab Ipso aguntur. Ostensum est autem supra (c. 70) quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes rerum effectus reducuntur in Deum sicut in causam; et sic oportet quod ea quae in istis singularibus aguntur sint sicut ipsius opera. Igitur haec singularia, et motus et operationes ipsorum, divinae providentiae subjacent.

Praeterea, Stulta est providentia alicujus qui non curat ea sine quibus ea quae curat non possunt esse. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, universalia eorum remanere non possunt. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus providentia. — Si autem dicat aliquis quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quae circa singularia accidunt ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet etiam curam omnium circa ea contingentium. — Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse; provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quae quodlibet individuum illius speciei potest conservari in esse; sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se; utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, cum ea quae sunt a natura producant effectus suos vel semper vel frequenter; et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat. Sed, secundum hanc rationem, omnia quae circa individua contingunt providentiae subjacebunt, sicut et conservatio eorum in esse; quia singulari alicujus speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subjacent divinae providentiae, quantum ad conservationem in esse quam quantum ad alia.

Praeterea, In comparatione rerum ad finem talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur. In substantiis autem, materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra (c. 18) ostensum est. Ex quo patet quod particularia sunt propter naturam uni-

(1) *Musicum album*, i. e. musicus albus. Neutrum genus adhibetur, quia, cum accidat homini esse musico, accidens istud exprimitur per genus neutrum.

(2) *Universalibus corruptibilium*... Universalia corruptibilium sunt genera, species, etc., rerum corruptibilium; in universalibus enim nihil causaliter et fortuito evenit, sed tantum in rebus singularibus quae sub his universalibus comprehenduntur.

(3) *Et neque voluntarium*, i. e. ne voluntarium quidem.

versalem; cujus signum est quod, in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei, sicut patet in luna et sole. Cum autem providentia sit ordinativa aliquorum in finem, ideo oportet quod ad providentiam pertineant et fines et ea quae sunt ad finem. Subjacent ergo providentiae non solum universalia, sed etiam singularia.

Adhuc, Haec est differentia inter speculativam cognitionem et practicam quod cognitio speculativa et ea quae ad ipsam pertinent perficiuntur in universali, ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari; nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se et in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia; unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet, cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfecta Dei providentia, si in universalibus consisteret et usque ad singularia non perveniret.

Item, Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari, quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio est communis. Ille vero est perfectior in scientia speculativa qui, non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet; nam qui cognoscit in universali tantum cognoscit rem solum in potentia; propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet, sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui, non solum in universali, sed etiam in particulari, res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

Amplius, Cum Deus sit causa entis inquantum est ens, ut supra (l. 2, c. 15) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis inquantum est ens; providet enim rebus inquantum est causa earum. Quidquid ergo quocumque modo est sub ejus providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia; quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

Item, Creaturae divinae providentiae subduntur prout ab Ipso in finem ultimum ordinantur, qui est bonitas sua. Participatio igitur divinae bonitatis a rebus creatis est per divinam providentiam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina providentia se extendat.

Hinc est quod dicitur: *Nonne duo passeres asse veneunt, et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro*, Matth., 10, 29; et: *Attingit a fine usque ad finem fortiter*, Sap., 8, 1, idest a primis creatis usque ad infima eorum. Arguitur etiam opinio quorumdam qui dicebant: *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt*, Ezech., 9, 9; et: *Nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat*, Job, 22, 14.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia; quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit.

CAPUT LXXVI.

Quod providentia Dei sit singularium immediate.

Quidam autem concesserunt providentiam divinam usque ad haec singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius nyssenus dicit (1), triplicem providentiam. Quarum prima est summi Dei, quae primo et principaliter providet propriis, id est omnibus spiritualibus et intellectualibus, consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species et universales causas, quae sunt corpora caelestia. Secunda vero est, qua providetur singularibus animalium et plantarum et eorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et mutationes alias; quam quidem providentiam Plato attribuit diis qui caelum circumeunt; Aristoteles vero (de Gener. et Corrupt., 2, text. comm. 58) horum qualitatem attribuit obliquo circulo (2). Tertiam vero providentiam ponit rerum quae ad humanam vitam pertinent; quamquidem attribuit quibusdam daemonibus circa terram existentibus, qui, secundum ipsum, humanarum actionum sunt custodes. Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependent; nam Deus summus secundos et tertios statuit provisores.

Haec autem positio catholicae fidei consonat, quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae fidei repugnare, quantum ad hoc quod non omnia particularia divinae providentiae dicit esse subjecta. Quod ex praedictis ostendi potest.

Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo hujus operis libro est ostensum. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum rerum constat, cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet igitur quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.

Amplius, Ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disposuit, sicut et forma artis quae fit in materia ab ea procedit quae est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores, unus sub alio, quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo; quin imo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus (c. 69) patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus, non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia; alias, non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere. Multo igitur magis ordo singularium est in divinae providentiae dispositione.

Adhuc, in his quae humana providentia reguntur,

(1) *De philos.*, l. 8, c. 3.
(2) *Obliquo circulo...*, i. e. zodiaco.

invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit; et hoc quidem contingit per ejus defectum, inquantum vel singularium minorum conditiones ignorat vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Hujusmodi autem defectus longe sunt a Deo; nam ipse omnia singularia cognoscit, nec intelligendo laborat aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut supra (l. 2, c. 49) ostensum est. Ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat; ejus igitur providentia est omnium singularium immediate.

Item, In rebus humanis, inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a praesidente committitur quam quidem industriam a praesidente habere non possunt, sed usum ipsius; si vero a superiore eam haberent, jam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed executores. Constat autem per supradicta (l. 1, c. 11, et l. 3, c. 67) quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit virtute Ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans; quicumque vero sub ipso provisores dicuntur sunt providentiae ipsius executores.

Praeterea, Superior providentia dat regulas providentiae inferiori, sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat regulas et leges centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima providentia Dei summi sunt aliae providentiae, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat regulas et leges universales, vel particulares: — Si autem dat eis universales regulas regiminis cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, et maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent, oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suae provisionis subjectis. Haberent ergo judicium super regulas acceptas, quando secundum eas oporteret agere et quando eas praetermittere oporteret; quod esse non potest, quia hoc judicium ad superiorem pertinet; nam ejus est interpretari leges et dispensare in eis cujus est eas condere. Hoc igitur judicium de regulis universalibus datis oportet quod fiat per supremum provisorem; quodquidem esse non posset, si se ordinationi singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, secundum hoc, quod sit horum immediatus provisor. — Si vero secundi vel tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio sit immediate per providentiam divinam.

Amplius, Semper provisor habet judicium de his quae ab inferioribus provisoribus ordinantur, utrum sit bene ordinata necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sint sub Deo primo provisore, oportet quod Deus judicium habeat de his quae ab eis ordinantur; quodquidem esse non potest, si horum singularium ordinem non considerat. Habet igitur Ipse per seipsum curam de singularibus.

Adhuc, Si Deus per seipsum immediate inferiora singularia non curat, ideo est vel quia ea despicit vel ne ejus dignitas inquinetur, ut quidam dicunt (1). Hoc autem irrationabile est. Nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (c. 67) ostensum est, nec in hoc aliquid ejus dignitati derogatur, quin imo pertinet ad ejus universalem et summam virtutem (2), nullo modo despiciendum est ei vel ejus dignitatem commaculat si circa haec singularia immediate providentiam habeat.

Item, Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum proveniat, alias, virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis quod divina virtus, in operando, usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa (3) qui et quot et qualiter ex ejus virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur Ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est quod dicitur: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*, Rom., 13, 1; et: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti; et hoc factum est quod ipse voluisti*, Judith, 9, 4.

CAPUT LXXVII.

Quod executio divinae providentiae fit mediantibus causis secundis.

Attendendum est autem quod ad providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam; unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur; sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus, nam tanto perfectior est ordinatio quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum; exequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas Ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores virtutes agentes, divinae providentiae executrices.

Item, Ostensum est supra (c. 56) quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quae ex operationibus secundarum causarum proveniunt divinae providentiae subjacent, cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut supra (c. 76) ostensum est. Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices.

Adhuc, Quanto virtus alicujus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit; sicut ignis, quanto est major, tanto magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit

(1) Averrh. *Metaph.*, comm. 37 et 51.

(2) *Nec in hoc aliquid.... quin imo pertinet*, i. e. et si in hoc nihil... derogatur, et quin imo...

(3) *Est ordinativa*, i. e. ordinat.

est sibi proximum. Cum igitur virtus divinae providentiae sit maxima, per aliqua media ad ultimum (1) suam operationem producere debet.

Amplius, Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis executores; quia tanto altius et magis suum dominium ostendentur quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio.

Praeterea, Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat, cum ordo sit proprius effectus providentiae. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit cum ex superabundantia aliquorum magis habentium provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra (l. 2, c. 45) ostensum est, exigit divinae providentiae perfectio ut, per ea quae plenius divinam bonitatem participant, executio divini regiminis compleatur.

Adhuc, Nobilior est ordo causarum quam effectuum, sit causa potior est effectu; magis igitur in eo perfectio providentiae demonstratur. Si autem non essent aliquae causae mediae exequentes divinam providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio quod sint causae mediae exequentes ipsam.

Hinc est quod dicitur: *Benedicite Domino, omnes virtutes ejus, ministri ejus qui facitis voluntatem ejus*, Psalm., 102, 21; et alibi: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus*, Psalm., 148, 8.

CAPUT LXXVIII.

Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creaturae reguntur a Deo.

Quia vero ad providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus, congruus autem ordo est ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter, oportet quod divina providentia secundum quamdam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est, ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales, ut ex superioribus patet (c. 49). Exigit igitur divinae providentiae ratio ut caeterae creaturae per creaturas rationales regantur.

Amplius, Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi providentis; sicut instrumentum non movet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant; nam, cum ad providentiam requiratur dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant; reliquae vero creaturae, virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales, omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.

Adhuc, Cuicumque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis; sic enim optime omnia disponuntur dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva; unde videmus quod, quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivae; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idem etiam apparet, si in diversis existant; nam illi homines qui excedunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio quod creaturae aliae per creaturas intellectuales regantur.

Item, Virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus, ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa; nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua propria forma operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliae creaturae.

Praeterea, In omnibus potentiis ordinatis, una est directiva alterius, quae magis rationem cognoscit: unde videmus, in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam et imperat ei quae artificium operatur (1), sicut ars gubernatoria navifactivae, et illa quae formam inducit imperat ei quae materiam disponit; instrumenta autem quae non cognoscunt aliquam rationem reguntur tantum. Cum ergo solae intellectuales creaturae rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

Adhuc, Quod est per se est causa ejus quod est per aliud. Solae autem creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes; aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tamquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae et regitivae aliarum creaturarum.

CAPUT LXXIX.

Quod substantiae intellectuales inferiores reguntur per superiores.

Cum autem inter creaturas intellectuales quaedam sint aliis altiores, ut ex superioribus patet (l. 2, c. 91-95), oportet quod inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

Adhuc, Virtutes magis universales sunt motivae virtutum particularium, ut dictum est (c. 78). Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (l. 2, c. 98) ostensum est. Sunt igitur regitivae inferiorum intellectualium naturarum.

Item, Potentia intellectiva quae est propinquior

(1) *Ad ultimum*, supple *gradum* vel *terminum*.

(1) *Dirigit illam et imperat ei quae*, i. e. habet directionem et imperium quoad illam artem quae artificium operatur.

principio semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quae magis a principio distat; quod quidem apparet tam in scientiis speculativis quam in activis; nam scientia speculativa quae accipit ab alia principia ex quibus demonstrat dicitur esse illi subalternata, et scientia activa quae est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Cum ergo inter intellectuales substantias quaedam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut supra (c. 48 et 78) ostensum est, ipse erunt aliarum regitivae.

Adhuc, Superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt, cum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernatur; et sic oportet quod ea quae magis participant divinam sapientiam sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur igitur superiores spiritus et Angeli, inquantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuntiando; nam Angeli quasi nuntii dicuntur et ministri, inquantum per suam operationem exequuntur, etiam in rebus corporalibus, divinae providentiae ordinem; nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum (Ethic., 8, c. 7 et Polit., 1, c. 1).

Et hoc est quod dicitur: *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem,* Psalm., 103, 4.

CAPUT LXXX.

De ordinatione Angelorum ad invicem.

Cum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est, corporalium autem sit quidam ordo, oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia vero, quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus ejus est universalior, virtus vero intellectualis substantiae est universalior virtute corporis, superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur. Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam et perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt in hoc quod, usque ad singularia, ordinis rationem cognoscunt per hoc quod a Deo accipiunt. Haec autem divinae ordinationis manifestatio, divinitus facta, usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit; sicut dicitur: *Numquid est numerus militum ejus? Et super quem non surget lumen illius?* Job, 25, 3. Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt quod (1) per eam singula quae ad ordinem divinae providentiae spectant, ab ipsis exequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate; quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt, intantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorumdam universalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectiorem cognitionem praedicti ordinis immediate consequuntur a Deo; quam quidem perfectionem oportet quod aliae inferiores per eas consequantur, sicut supra diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primae hierarchiae, id est sacri principatus, nominat, dicit quod, non per alias substantias sanctificatae, sed ab ipsa Divinitate in ipsa immediate extenduntur, etiam ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur et ad divinorum operum scibiles rationes; et per has dicit suppositas caelestium essentiarum dispositiones erudiri (Caelest. Hier., c. 7).

Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt. In qualibet autem dispositione providentiae, ipsa ordinatio effectum ex forma agentium derivatur; oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem procedere. Quod autem agens suae formae similitudinem effectibus communicet est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione providentiae est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur; secundum autem, quod in forma; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio, cognoscatur. Unde et ars quae considerat finem est architectonica respectu ejus quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navifactivae: ea vero quae considerat formam, respectu ejus quae considerat solum ordinem motuum qui ordinantur ad formam, sicut navifactiva respectu manus artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt est quidam ordo:

Quia supremi et primi rationem ordinis providentiae accipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas (quidam tamen eorum aliis clarius (1)); et isti dicuntur *Seraphim*, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium solet designari intensio amoris vel desiderii, qui sunt de fine. Unde Dionysius dicit quod ex hoc eorum nomine designantur et immobilitas eorum erga divina fervens et conflexibilis reductio inferiorum in Deum sicut in finem (Caelest. Hier., c. 7).

Secundi autem rationem providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt; et hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur *scientiae plenitudo*; scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius quod talis nominatio signat quod sunt contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulchritudinis.

Tertii vero ipsam dispositionem divinorum judiciorum in seipsa considerant; et hi dicuntur *Throni*; nam per thronum potestas judiciaria designatur, secundum illud: *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam*, Psalm. 9, 5. Unde dicit Dionysius quod, per hanc denominationem, designatur quod sunt deiferi et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti.

(1) *In ea perfectione... quod...* Sensus est: Sed inferiores intellectus non recipiunt divinae ordinationis manifestationem in ea perfectione ut possint per eam cognoscere singula, etc.

(1) *Quidam vero...*, supple *percipiunt perfectam cognitionem ordinis divinae providentiae.*

Non autem sic praemissa intelligenda sunt quasi aliud sit divina bonitas et aliud divina essentia et aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc alia et alia est ejus consideratio.

Item, Inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse; nam qui inter eos sunt altioris virtutis etiam sunt universalioris in cognoscendo unde cognitionem ordinis providentiae in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur; inferiores vero in causis magis particularibus; altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere. Illi igitur qui in causis universalibus, quae ~~sunt~~ ~~mediae~~ inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem providentiae perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui inipso Deo rationem praedicti ordinis considerare sufficiunt et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae, sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit (Caelest. Hier., c. 7.).

Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat; nam ipsa universalis providentiae depositio distribuitur quidem:

Primo in multos executores; quod quidem fit per ordinem *Dominationum*; dominorum enim est praecipere quid alii exequantur: unde Dionysius dicit quod nomen dominationis designat aliquam anagogen suppositam omni servituti et omni subjectioni superiorem (Caelest. Hier., c. 8).

Secundo autem ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus; quod quidem fit per ordinem *Virtutum*, quarum ordo, ut dicit Dionysius ibidem, significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem sui imbecillitate aliquem deiformem motum. Et sic patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet; unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum ex quibus sicut a quibusdam causis universalibus consequuntur particulares effectus in natura; et ideo, virtutes caelorum nominantur ubi dicitur quod *Virtutes caelorum movebuntur*, Luc. 21, 26. Et ad eos etiam spiritus pertinere videtur, executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, et ideo ista sunt sublimissima in divinis ministeriis; propter quod dicit Gregorius quod *Virtutes dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt* (1); et, si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

Tertio vero universalis providentiae ordo, jam in effectibus institutus, inconfusus custoditur dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare; quodquidem pertinet ad ordinem *Potestatum*. Unde Dionysius dicit ibidem quod nomen Potestatum importat quamdam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem; et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere.

Infimi (2) autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinae providentiae in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt; et hi imediate rebus humanis praeponuntur. Unde Dionysius de eis dicit quod ista tertia dispositio Spirituum humanis hierarchiis per consequentiam praecipit. Per res autem humanas intelligendae sunt omnes inferiores naturae et causae particulares quae ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt sicut patet ex praemissis.

Inter has etiam quidam ordo existit.

Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad *Principatuum* ordinem pertinere: unde dicit, in eodem capitulo, quod nomen *Principatus* designat quoddam dominium cum ordine sacro propter quod fit mentio (Dan., 10) de Michaele Principe Judaeorum et Principe Persarum et Graecorum. Et sic dispositio regnorum et mutatio dominationis de gente in gentem ad ministerium hujus ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unumquemque pertinet secundum seipsum; non tamen uni soli est utile, sed multis; sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et servanda, sicut ea quae sunt fidei et cultus divinus et alia hujusmodi: et hoc ad *Archangelos* pertinet, de quibus Gregorius dicit quod summa nuntiant; sicut Gabrielem Archangelum nominamus, quia unigeniti Verbi incarnationem nuntiavit, quod ab omnibus credendum est.

Quoddam vero humanum bonum est ad unumquodque singulariter pertinens. et hoc ad ordinem pertinet *Angelorum*, de quibus Gregorius dicit quod infima nuntiant; unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis etc.*, Psalm. 90, 11.

Unde et Dionysius dicit quod Archangeli medii sunt inter Principatus et Angelos, habentes aliquid commune cum utrisque: cum Principatibus quidem inquantum inferioribus Angelis ducatum praestant, nec immerito; quia quae sunt propria in humanis secundum ea quae sunt communia dispensari oportet; cum Archangelis vero, quia annuntiant Angelis et per Angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quae ad eos pertinent secundum uniuscujusque analogiam; propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit; quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi; et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque: dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli.

Assignat autem et Gregorius aliter caelestium spirituum ordinationem. Nam Principatus inter medios spiritus connumerat post Dominationes immediate, Virtutes vero inter infimos ante Archangelos. Sed diligenter inspicientibus utraque ordinatio in modico differt. Nam, secundum Gregorium, Principatus dicuntur non qui gentibus praeponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi praesidentes in ministeriorum divinorum executione; dicit enim quod principari est inter alios priorem existere; hoc autem, secundum assignationem antedictam, diximus ad Virtutum ordinem pertinere. Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quae ad quasdam particulares operationes ordinantur,

(1) *Homil.* 34, sup. Evang.
(2) *Infimi,* supple *Spiritus.*

cum aliquo speciali casu praeter communem ordinem oportet aliquid miraculose fieri: secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur. — Utraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim: *Constituens illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem*, Ephes., 1, 20, 21; in quo patet quod ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et, supra has Virtutes, supra quas Dominationes collocavit; quem ordinem Dionysius observavit. Ad Colossenses autem loquens de Christo dicit: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt*, Coloss., 1, 16; in quo patet quod, Thronis incipiens, descendendo, sub eis Dominationes, sub quibus Principatus, et sub his Potestates posuit; quem ordinem Gregorius observavit, De Seraphim autem fit mentio Isaiae sexto; de Cherubim autem, Ezechielis primo; de Archangelis, in Catholica Judae: *Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore etc.*, Jud., 5, 9; de Angelis autem, in Psalmis, ut dictum est.

Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune quia in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt; unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur; et similiter etiam in aliis ordinibus est considerandum.

CAPUT LXXXI.

De ordinatione hominum ad invicem et ad alia.

Inter alias vero intellectuales substantias, humanae animae infimum gradum habent; quia sicut supra (c. 80) dictum est; in sui institutione, cognitionem ordinis providentiae divinae in sola quadam universali cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis singularium cognitionem oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinae providentiae jam particulariter institutus est, perducantur; unde oportuit quod haberent organa corporea, per quae a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quae ad hominem spectant adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adjuventur, hoc exigente divina dispositione ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra (c. 79) ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei, secundum providentiae divinae ordinem, subduntur animalia bruta, quae de intellectu nullo modo participant; unde dicitur: *Faciamus hominem ad immaginem et similitudinem nostram*, scilicet secundum quod intellectum habet *et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli et bestiis, universaeque terrae*, Gen., 1, 26.

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis et aliis quae cognitione carent, secundum divinae providentiae ordinem, praeferuntur; unde dicitur: *Ecce dedit vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terrae*, Gen., 1, 29-30.

Inter ea vero quae penitus cognitione carent, unum subjacet alteri, secundum quod unum est altero potentius in agendo; non enim participant aliquid de dispositione providentiae; sed solum de executione. Quia vero homo habet intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur; nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa vero sensitiva potentia intellectivae subditur, et sub ejus imperio continetur.

Ex eadem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur; nam illi qui intellectu praeeminent naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica; cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit: *Qui stultus est serviet sapienti*, Proverb., 11, 29; et dicitur: *Provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum..., qui judicet populum omni tempore*, Exod., 18, 21-22. Sicut autem, in operibus unius hominis, ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet, ita, et in regimine humano, inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur; quamquidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit: *Est malum quod vidi sub sole quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi*, Eccle., 10, 5-6. Hujusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit; provenit enim ex permissione divina, propter defectum inferiorum agentium, sicut et de aliis malis superius dictum est. Neque per hujusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur; nam stultorum dominium infirmum est nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur: *Cogitationes consiliis roborantur, et gubernaculis tractanda sunt bella*, Proverb., 20, 18; et: *Vir sapiens fortis est; et vir doctus robustus et validus, quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt*, Proverb., 24, 5-6. Et quia consilians regit eum qui consilium accipit et quodammodo denominantur, dicitur quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis*, Proverb., 17, 2.

Patet ergo quod divina providentia omnibus rebus ordinem imponit, ut sic verum sit quod dicit Apostolus: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*, Rom. 13, 1.

CAPUT LXXXII.

Quod corpora inferiora reguntur a Deo per superiora.

Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiae autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque ad infima, sicut jam dictum est (c. 77 et seq.). Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

Amplius, Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius (1); et propter

(1) *Tanto invenitur esse formalius.* Corpus continens

hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris; nam formae est continere, sicut loci (1); aqua enim est formalior terra, aer aqua et ignis aere. Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superiora, Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis; ergo magis activa (2). Agunt ergo in inferiora corpora, et sic per ea inferiora disponuntur.

Item, Quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate; contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde (3), in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta; non sunt enim levia, neque sunt gravia, neque calida, neque frigida, corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate; et hoc etiam motus eorum demonstrat; nam motui circulari corporum caelestium non est aliquid contrarium, unde nec in eis violentia esse potest; motus autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo caelestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivae particularium sicut ex dictis (c. 78) patet. Corpora ergo caelestia movent et disponunt corpora inferiora.

Adhuc, Ostensum est supra (c. 78) quod per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Corpora autem caelestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia; sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur, ut supra ostensum est (l. 2, c. 70 et l. 3, c. 80). Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

Praeterea, Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quae ergo magis accedunt ad immobilitatem debent esse aliorum motiva. Corpora autem caelestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora, quia non moventur nisi una species motus, scilicet motu locali, alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur caelestia sunt motiva et regitiva omnium inferiorum corporum.

Amplius, Primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Inter omnes autem alios motus, primus est motus caeli:

Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus, — et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 54 et seq.); — et naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum: non enim augmentatur aliquis nisi praeexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse nisi praeexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio oportet quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius: — est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, et propter hoc est rei jam perfectae.

Secundo, quia etiam inter motus locales et motus circularis prior, — et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 64); — et naturaliter, quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium: — et etiam perfectione, quia reflectitur ad principium.

Tertio, quia solus motus caeli invenitur semper regularis et uniformis; in motibus enim naturalibus gravium et levium, fit additio velocitatis. Oportet ergo quod motus caeli causa sit omnium aliorum motuum.

Adhuc, Sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secundum hunc motum ad motum talem (1). Id autem quod est immobile simpliciter est principium omnis motus, ut supra (l. 1, c. 13) probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem est principium omnis alterationis. Corpora autem caelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia, quod demonstrat dispositio eorum, quae semper eadem invenitur. Est ergo corpus caeleste causa omnis alterationis in his quae alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus; nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium. Oportet ergo quod caelum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus.

Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora superiora reguntur.

CAPUT LXXXIII.

Epilogus praedictorum.

Ex omnibus autem his quae ostensa sunt colligere possumus, quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus omnia per seipsum disponit; unde super illud: *Quem posuit alium super orbem, quem fabricatum est?* Job, 34, 13; dicit Gregorius: *Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit*, et Boetius: *Deus per se solum cuncta disponit* (2). Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat: corporalia quidem, per spiritualia: Unde Gregorius dicit: *In hoc mundo visibili nihil nisi per indivisibilem creaturam disponi potest* (3); inferiores vero spiritus, per superiores; unde dicit Dionysius quod *caelestes essentiae intellectuales primo in seipsas*

naturaliter aliud ponitur magis habere de ratione formae quam contentum; formae enim est determinare et finire; materiae vero, determinari et finiri per formam. Et, quia quanto corpus naturali ordine est superius loco, tanto magis ad inferiora comparatur sicut continens ad contenta, ideo convenienter dicitur quod est etiam formalius.

(1) *Formae est continere, sicut loci.* — « Attendendum est (ait Fr. de Sylvestris) quod, licet tam formae quam loci sint continere, hoc tamen est aliter et aliter; dicitur enim locus continere *quantitative*, inquantum quantitatem corporis locati in seipso comprehendit; forma autem dicitur continere *formaliter* et *virtualiter*, inquantum dat esse et speciem corpori ».

(2) *Magis activa*, quia unumquodque agens agit per suam formam.

(3) *Unde, in acceptione intellectus...* i. e. unde, cum intellectus sit universalis, species contrariorum, in eo receptae, non sunt contrariae, cum sint simul. Et ideo, cum intellectus perficitur absque contrarietate, est universalioris virtutis.

(1) *Ita se habet immobile secundum hunc motum...* i. e. τὸ immobile secundum quid (per oppositum ad immobile simpliciter) ita se habet ad τὸ motum secundum quid.

(2) *De consol.*, pros. 12, p. 246.

(3) *Dialog.* 4.

divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes (Caelest. Hier., c. 4); inferiora etiam corpora per superiora; unde Dionysius dicit quod *sol ad generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mundat, et renovat* (de Divin. Nomin., c. 4). De his autem omnibus simul dicit Augustinus: *Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem justum* (1).

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros.

Ex his autem quae praemissa sunt, in promptu apparet quod eorum quae sunt circa intellectum corpora caelestia causae esse non possunt.

Jam enim ostensum est (c. 81 et 82) quod divinae providentiae ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem ordine naturae omnia corpora excedit, ut ex praedictis (c 49 et 78) patet. Impossibile est igitur quod corpora caelestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quae sunt circa intellectum.

Adhuc, Nullum corpus agit nisi per motum; ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 53). Quae autem sunt immobilia non causantur ex motu; nihil enim causatur ex motu alicujus agentis nisi in quantum movet; passum autem movetur. Quae igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata a corporibus caelestibus. Sed ea quae sunt circa intellectum sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum (Physic., text. comm. 18, 19 et 20), quin imo per quietem a motibus fit anima prudens et sciens, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora caelestia sint per se causa eorum quae sunt circa intellectum.

Amplius, Si nihil causatur ab aliquo corpore, nisi inquantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impressionem alicujus corporis moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in sexto Physicorum (text. comm. 46, 49 et seq.). Oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicujus corporis esse corpus vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem (l. 2, c. 49) quod intellectus neque est corpus neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum.

Item, Omne quod movetur ab aliquo reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse aliquo modo actu, respectu eorum ad quae passum et motum est in potentia. Corpora autem caelestia non sunt actu intelligibilia, cum sint quaedam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora caelestia directe agant in intellectum.

Adhuc, Propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quae rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione; sicut patet de gravi et levi, quae habent statim proprium motum in termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens; ratione cujus generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium suae naturae non est subjectum actionibus corporum caelestium, neque secundum operationem suam potest ei esse subjectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporis, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (l. 2, c. 82 et seq.) probatum est. Operatio igitur intellectus non directe subjacet corporibus caelestibus.

Amplius, Ea quae causantur ex motibus caelestibus tempori subduntur, quod est numerus primi motus caelestis. Quae igitur omnino abstrahunt a tempore non sunt caelestibus motibus subjecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco; considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur caelestibus motibus.

Adhuc, Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cujuslibet corporis agentis, quia omnis forma corporea est materialis et individuata, ipsum autem intelligere habet speciem a suo objecto, quod est universale et immateriale; unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

Item, Secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subjectum. Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus caelestibus; non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est igitur quod intellectualis operatio directe motibus caelestibus subdatur.

Praeterea, Huic rei fidem faciet si consideremus ea quae a philosophis circa hoc dicta sunt. Antiqui enim philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles et hujusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu, ut patet in quarto Metaphysicorum (text. comm. 21) et in tertio de Anima; et ideo sequebatur quod intellectus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem; et ideo dixerunt quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem superiorum corporum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum caelestium motus secundum illud Homeri: *Talis est intellectus in diis et hominibus terrenis, qualem in dies inducit pater virorum deorumque*, idest sol, vel magis Jupiter, quem dicebant, summum Deum, intelligentes per ipsum totum caelum, ut patet per Augustinum (1). Hinc etiam processit stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum imagines et pagina recipit litteras impressas absque hoc quod aliquid agat, ut Boetius narrat (2); secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum caelestium intellectuales notiones nobis imprimerentur; unde et stoici fuerunt qui praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. Sed

(1) S. Aug., *de Trinit.*, l. 3.

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 4, c. 11.
(2) *De Consol.*, pros., 4 et metr. 4.

haec positio inde (1) falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quod intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur; et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem; nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad praedicta se non extendit. Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes; causam nostrae scientiae, non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt; sicut Plato posuit (2) causam nostrae scientiae esse ideas, Aristoteles autem (de Anima, 3, text. comm. 17) intellectum agentem.

Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora caelestia esse causam nobis intelligendi est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum a sensu non differre, ut patet etiam per Aristotelem (de Anima). Hanc opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est et eam esse falsam quae ponit corpora caelestia esse nobis causam intelligendi directe.

Hinc est quod sacra Scriptura causam nostrae intelligentiae attribuit, non alicui corpori, sed Deo: *Ubi est Deus, qui fecit me, qui dedit carmina in nocte; qui docet nos super jumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos*? Job 25, 10-11; et: *Qui docet hominem scientiam*? Psalm., 93, 10.

Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus (l 2, c. 73) patet; et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis et aliis hujusmodi, et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc praedictae vires fortiores existunt; unde dicitur in secundo de Anima (text. comm. 94) quod *molles carne aptos mente videmus*. Dispositio autem corporis humani subjacet caelestibus motibus; dicit enim Augustinus quod *non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos* (3); et Damascenus dicit quod alii et alii planetae diversas complexiones et habitus et dispositiones in nobis constituunt *(4)*. Ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur; et sic, sicut medici possunt judicare de bonitate intellectus ex corporis complexione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in Centiloquio (5) dicit: *Cum fuerit Mercurius, in nativitate alicujus, in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus* (1).

(1) *Inde... quod...*, i. e. ex hoc.. quod ..
(2) In *Parmenide, Timaeo* et *de Rep.* l. 7.
(3) *De Civit. Dei*, l. 5, c. 6 et 7.
(4) *De Orthod. Fid*, l. 2, c. 7.
(5) *Centiloquium* (aliter *Centum Aphorismi seu Fructus*) ex *Quadripartito* seu *Tetrabiblo* Claudii Ptolomaei extractum astrologiae est compendium.

CAPUT LXXXV.

Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum.

Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora caelestia non sunt voluntatum nostrarum neque electionum causa.

Voluntas enim in parte intellectiva animae est, ut patet per Philosophum (de Anima, 3, text. comm. 42). Si igitur corpora caelestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (c. 84), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

Amplius, Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intellectuali causatur; bonum enim intellectum est objectum voluntatis; ut patet in tertio de Anima (text. comm. 31), et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo, nisi intellectus judicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum (Ethic. 7, c. 3). Corpora autem caelestia non sunt causae intelligentiae nostrae. Ergo nec electionis nostrae possunt esse causae.

Item, Quaecumque ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus eveniunt naturaliter contingunt, cum haec inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostrae eveniunt ex impressione corporum caelestium, oportet quod naturaliter eveniant, ut scilicet sic homo naturaliter eligat operari suas operationes sicut naturali instinctu bruta operantur et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum (2) et natura duo principia agentia sed unum tantum, quod est natura; cujus contrarium patet per Aristotelem (Physic., 2, text. comm. 49). Non est ergo verum quod ex impressione corporum caelestium nostrae electiones proveniant.

Praeterea, Ea quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem; unde semper et eodem modo contingunt: natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanae diversis mediis tendunt ad finem, tam in moralibus quam in artificialibus. Non igitur electiones humanae fiunt naturaliter.

Amplius, Ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum (3) recte fiunt, natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones ejus essent rectae; quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit: quod oporteret si ex impulsu corporum caelestium eligeret.

Item, Ea quae sunt ejusdem speciei non diversificantur in operationibus naturalibus, quae naturam speciei consequuntur; unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia, quae sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, opor-

(1) *Dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus*, i. e. dat intelligentiam aptam ad penetrandas res usque ad medullam.
(2) *Propositum*, i. e. quod sibi eligendum voluntas proponit, seu finis electionis.
(3) *Ut plurimum*, i. e. ut in pluribus.

teret quod omnes homines eodem modo eligerent, quod patet esse falsum, tam in moralibus quam in artificialibus.

Adhuc, Virtutes et vitia sunt electionum principia propria; nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine, ut probat Philosophus (Ethic., 2, c. 1) ex hoc quod, quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostrae non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum caelestium, secundum quam res naturaliter procedunt.

Adhuc, Corpora caelestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est (c. 82). Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora nostra; aut inquantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostrae. Non enim est sufficiens causa nostrae electionis quod aliqua corporalia nobis exterius praesententur; patet enim quod ad occursum alicujus delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quaecumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione corporis caelestis, cum per hoc non sequantur in nobis nisi quaedam passiones vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora caelestia sint causae nostrarum electionum.

Amplius, Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem judicandi et consiliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecas passiones; quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus caelestibus, non existens in nostra potestate. Non est igitur possibile quod corpora caelestia sint causae nostrae electionis.

Praeterea, Homo naturaliter est animal politicum vel sociale, quodquidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat; propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter dans ei rationem per quam possit sibi necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta et alia hujusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo; unde naturaliter inditum est homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem, si electiones nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent sicut naturalis instinctus aliorum animalium; frustra etiam darentur leges et praecepta vivendi, si homo electionum suarum dominus non esset; frustra etiam adhiberentur praemia et poenae bonis et malis, ex quo non esset in nobis haec vel illa eligere; his autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non ergo homo est sic, secundum ordinem divinae providentiae, institutus ut electiones ejus ex motibus caelestium corporum proveniant.

Adhuc, Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostrae ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellae per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum non habet causam in natura; nam malum incidit ex defectu alicujus causae et non habet causam per se, ut supra (c. 13) ostensum est. Non est igitur possibile quod electiones nostrae directe et per se a corporibus caelestibus proveniant sicut ex causis. — Potest autem aliquis huic rationi obviare, dicendo quod omnis mala electio ex alicujus boni appetitu provenit, ut supra (c. 3 et 4) ostensum est; sicut electio adulterii provenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis; ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet, et hoc necessarium est ad generationem animalium perficiendam; nec debuit hoc commune bonum praetermitti propter malum particulare hujusmodi (illius) qui ex hoc instinctu elegit malum. Haec autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora caelestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causae recipitur in unoquoque secundum modum suum. Effectus ergo stellae moventis ad delectationem, quae est in conjunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundum modum sibi proprium; sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis secundum congruentiam suae naturae; ut Aristoteles dicit (de Hist. Animal. 5, c. 7). Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellae secundum modum suum. Cum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quae quidem semper ex hoc mala est quod non est secundum rationem rectam. Non igitur, si corpora caelestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

Amplius, Nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis, quae omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere; sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta odimus omne latronum genus, ut Philosophus dicit (Rhet., l. 2, c. 4). Nostrum igitur velle non causatur a corpore caelesti.

Praeterea, Quae sunt ad finem proportionantur fini. Electiones autem humanae ordinantur ad felicitatem sicut ad ultimum finem, quaequidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima conjungatur per intellectum rebus divinis, ut supra (c. 25, 37 et seq.) ostensum est, tam secundum sententiam fidei quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur caelestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Hinc est quod dicitur: *A signis caeli nolite metuere, quae timent gentes, quia leges populorum vanae sunt*, Jerem., 10, 2-3.

Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros et etiam electiones nostras secundum corpora caelestia disponi. Quae etiam dicitur fuisse positio antiqua Pharisaeorum apud Judaeos. Priscillianistae hujusmodi erroris etiam rei fuerunt, ut dicitur in libro de Haeresi-

bus (1). Haec etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre; unde Empedocles dixit quod voluntas augetur in hominibus: sicut in aliis animalibus, ad praesens, idest secundum praesens momentum, ex motu caeli causante tempus, ut Aristoteles introducit (de Anima, 2, text. comm. 150).

Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum, quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora; et hoc dupliciter: uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora sunt nobis causa alicujus electionis; sicut, cum per corpora caelestia disponetur aer ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem vel aliqua hujusmodi facere quae congruunt tempori; alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra ad quorum immutationem insurgunt nobis aliqui motus passionum, vel secundum quod per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram, vel secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicujus electionis, sicut cum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam; interdum etiam ex corporibus caelestibus actus humani causantur, in quantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati, in quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta. Manifestum est autem et experimento cognitum quod tales occasiones, sive sint exteriores sive interiores, non sunt causa necessaria electionis cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire; sed plures sunt qui impetus tales naturales sequuntur; pauciores autem, idest soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomaeus in Centiloquio quod *anima sapiens adjuvat opus stellarum;* et quod *non poterit astrologus dare judicia secundum stellas, nisi vim animae et complexionem bene cognoverit;* et quod *astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter*, quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore non autem semper in hoc vel illo qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

CAPUT LXXXVI.

Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate a corporibus caelestibus.

Non solum autem corpora caelestia humanae electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt.

Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Haec autem inferiora sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia, propter materiam, quae est in potentia ad plures formas, et propter contrarietatem (2) formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum caelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

Item, A causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria, sicut et in syllogismis ex majori de necessitate et minori de contingenti non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem caelestia sunt causae remotae; proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus caelestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

Praeterea, Motus caelestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus caelestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate provenirent, semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non igitur ex necessitate proveniunt.

Adhuc, Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium quia, sicut quolibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul. Constat autem quod singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione caelestium corporum sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quae in istis inferioribus contingunt ex impressione caelestium corporum est necessaria; manifestum est enim quod quodlibet eorum impediri potest.

Amplius, Corpora caelestia sunt agentia naturaliter, quae requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex actione corporum caelestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora caelestia sunt corpora inferiora, quae cum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari; et sic eorum natura hoc habet ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus caelestium corporum in corporibus inferioribus.

Si autem aliquis forte dicat quod necessarium est quod effectus corporum caelestium compleantur nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, — eo quod (1) quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis; quando autem jam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem; et totum hoc subjacet caelestibus motibus, et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci (sic enim Albumazar (2), in primo libro sui *Introductorii*, defendere nititur possibile), — non est possibile quod secundum hunc modum possibile (3) defendatur. Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur (4); nam quod necesse est esse possibile est esse; quod enim non possibile est esse impossibile est esse, et quod impossibile est esse necesse est non esse; igitur (si non conceditur illud possibile quod ad necessarium sequitur), quod necesse est esse necesse est non

(1) S. Aug.. *de Haeres.*, c. 70.

(2) *Propter contrarietatem...* Contraria in naturalibus sunt *humidum* et *siccum*, *calidum* et *frigidum*, et alia hujusmodi.

(1) *Eo quod . . .*, i. e. secundum hoc argumentum: Quilibet effectus . . .

(2) Albumazar, astrologus, saepe apud Alanum de Insula; Guillelmum de Alvernia et Rogerium Baconem laudatus.

(3) *Possibile*, i. e. *τὸ possibile*, scilicet possibilitas in rebus inferioribus.

(4) *Possibile enim quoddam . . .* i. e. aliquod genus possibilitatis.

esse; hoc autem est impossibile; ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse et tamen non sit possibile illud esse; ergo possibile esse sequitur ad necesse esse. Hoc autem possibile non est necessarium defendere; quia non contra hoc effectus ex necessitate causari dicuntur, sed contra possibile quod opponitur necessaria, prout dicitur possibile quod potest esse et non esse. Non autem dicitur aliquid per hunc modum possibile et contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut praedicta responsio praesupponit; nam sic etiam in motibus caelestibus est possibile et contingens; non enim semper est conjunctio vel oppositio solis aut lunae in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia; quae tamen necessaria sunt, cum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contigens, quod opponitur necessario, hoc in sua ratione habet quod non sit necesse illud fieri quando non est; quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua; sicut cum dicimus *Socratem esse sessurum* esse contingens, *ipsum* autem *esse moriturum* esse necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus caelestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur (1).

Sciendum est autem quod, ad probandum effectus caelestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna (2) utitur tali ratione: Si enim effectus aliquis caelestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem; omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod caeleste principium; ergo impedimentum effectuum caelestium corporum procedit ex aliquibus caelestibus principiis; impossibile est ergo, si totus ordo caelestium corporum simul accipiatur, quod effectus ejus unquam cassetur; unde concludit quod corpora caelestia faciunt necessario esse debere effectus, in istis inferioribus, tam voluntarios quam naturales. — Haec autem ratio, ut Aristoteles dicit (Physic., 2, text. comm. 40 et infra), fuit quorumdam antiquorum, qui negabant casum et fortunam per hoc quod cujuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate; et sic, cum omnia de necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale. Hanc autem rationem ipse Aristoteles solvit (Metaphys., 6, text. comm. 7), negando duas propositiones quibus haec ratio utitur. Quarum una est quod, posita causa quacumque, necesse sit ejus effectum poni: hoc enim non oportet in omnibus causis, quia, aliqua causa licet sit per se et proprie causa sufficiens alicujus effectus, potest tamen impediri, ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus. Alia propositio est quam negat, (dicens) quod non omne quod est quocumque modo habet causam per se, sed solum ea quae sunt per se; quae autem sunt per accidens non habent aliquam causam; sicut quod sit musicum habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus non habet aliquam causam; quaecumque enim sunt simul propter aliquam causam ordinem habent ad invicem ex illa causa; quae autem sunt per accidens non habent ordinem ad invicem; non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit; accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album; est enim praeter ejus intentionem; sed intendit docere disciplinae susceptibilem. Sic ergo, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens; et, licet illam causam concurrentem habeat reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit non est reducere in aliquam causam; et sic non potest dici quod impedimentum hujus effectus vel illius procedit ex aliquo caelesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum caelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit quod *corpora caelestia non sunt causa generationis alicujus eorum quae fiunt neque corruptionis eorum quae corrumpuntur* (1), quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt. Aristoteles etiam dicit (de Divinatione per Somnum, c. 2, sub init.) quod *eorum quae in corporibus sunt signorum, etiam caelestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt; si enim aliquis alius vehementior isto accidit motus* (2), *a quo futuro signum factum est, non fit, sicut et multa consulta bene, quae fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes.* Ptolomaeus etiam in Quadripartito dicit: *Rursus nec aestimare debemus quod superiora procedunt inevitabiliter, ut ea quae divina dispositione contingunt et quae nullatenus sunt vitanda, nec non quae veraciter et ex necessitate proveniunt.* In Centiloquio etiam dicit: *Haec indicia quae tibi trado sunt media inter necessarium et possibile.*

CAPUT LXXXVII.

Quod motus caelestis corporis non sunt causas electionum nostrarum ex virtute animae moventis.

Est tamen attendendum quod Avicenna (3) vult quod motus caelestium corporum sint nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est (c. 85), sed per se. Ponit enim corpora caelestia esse animata; unde

(1) Hanc S. Doctoris contra Albumazar impugnationem sic elucidat Franc. de Sylvestris: « Considerandum est quod *possibile* dupliciter accipitur: — Uno modo, ut opponitur impossibili, et sic dicitur possibile quod non est impossibile esse sive cui non repugnat esse; et, quia non solum contingens, sed etiam necessarium, non est impossibile esse (alioquin, ut deducit S. Thomas, necesse esse esset necesse, cum impossibile esse sit necesse non esse), ideo inquit quod tale possibile ad necessarium sequitur, sicut scilicet magis universale sequitur ad minus universale; — alio modo, accipitur possibile ut opponitur necessario, et tunc possibile idem est quod contingens, quod scilicet potest esse et non esse, sicut necessarium non potest non esse. Si ergo effectus corporum caelestium de necessitate eveniunt, quia videlicet non possunt non evenire, sequitur quod non sunt contingentes evenire et non evenire, et sic quod non sunt possibiles possibilitate opposita necessario; ideo ponentes effectus caeli necessario evenire non possunt salvare possibile quod opponitur necessario. »

(2) *Metaphys*, l. x, c. 1.

(1) *De Orthod. Fid.*, l. 2, c. 7.

(2) *Si enim aliquis alius* . . . Ordo verborum est: Si enim aliquis alius motus accidit vehementior (motu) isto a quo futuro signum est factum, (iste motus) non fit . . .

(3) *Metaphys.*, l. x, c. 1.

oportet, cum motus caelestis sit ab anima et sit motus corporis, quod, sicut in quantum est motus corporis habet virtutem transmutandi corpora, ita inquantum est ab anima habeat virtutem imprimendi in animas nostras; et sic motus caelestis sit causa electionum nostrarum et voluntatum; ad quod etiam redire videtur positio Albumazar, in primo sui *Introductorii*. Haec autem positio irrationalis est.

Omnem enim effectum qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut et agenti; non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum; unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut supra (c. 84 et 85) ostensum est, nisi forte per accidens, in quantum ex his immutatur corpus, sicut praedictum est. Impossibile est ergo quod anima caelestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat, mediante motu caelestis corporis.

Amplius, Causa agens particularis, in agendo, similitudinem gerit causae agentis universalis, et est exemplum ejus. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut cum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis, quae est ab una anima, non pervenit ad aliam nisi mediante corpore; vox enim prolata immutat organum auditus, et, sic a sensu percepta (illa), pervenit ejus signatum usque ad intellectum. Si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non pervenit usque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri; quae quidem non est causa nostrarum actionum, sed occasio tantum, sicut ex praemissis (c. 85 in fine) patet. Non igitur erit motus caelestis causa nostrae electionis nisi per occasionem tantum.

Item, Cum movens et motum oporteat simul esse, ut probatur in septimo Physicorum (text. comm. 10 et infra), oportet quod a primo movente proveniat motus usque ad ultimum quod movetur, quodam ordine, ut scilicet movens per id quod est sibi proximum moveat id quod est ab eo distans. Corpori autem caelesti, quod moveri ponitur ab anima sibi conjuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quae non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore; quod ex hoc patet quia intellectus separatus nullum habet ordinem ad corpus caeleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis caelestis ab anima ejus procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem, ut dictum est (c. 85). Motus igitur caelestis non potest esse causa electionis nostrae per hoc quod est ab anima.

Praeterea, Secundum positionem Avicennae (1), et quorumdam philosophorum aliorum (2), intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, ut patet ex his quae dicta sunt (l. 2, c. 76 et 79). Quod igitur agit directe in animam non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur caeli; si sit animatum, non potest esse causa electionum nostrarum vel intelligentiarum per motum caeli.

Per easdem etiam rationes potest probari quod motus caeli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiae separatae, si quis ponat caelum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

(1) *Compend. de Anima*, c. 10
(2) Averrh., *de Anima*, l. 3, comm. 5.

CAPUT LXXXVIII.

Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum.

Non est autem aestimandum quod animae caelorum, si quae sint, vel quaecumque aliae substantiae intellectuales separatae creatae possint directe voluntatem nobis immittere aut electionis nostrae causa esse.

Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur; unde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere nec agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum objectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum quod est persuadere. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem vel esse causa electionis nostrae nisi per modum suadentis.

Item, Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cujus formam reduci potest in actum; nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii ejus quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supradictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

Adhuc, Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae appetitus dicitur naturalis, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ejus qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est sicut ex superioribus (l. 2, c. 21) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest.

Amplius, *Violentum*, ut dicitur in tertio Ethicorum (c. 2), *est cujus principium est extrinsecum nil conferente vim passo.* Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus; dico autem moveri ab extrinseco principio quod moveat per modum agentis et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata conjungitur animae

intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

Adhuc, Violentum opponitur (et) naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum; nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus qui animam solus creat, ut ostensum est (l. 2. c. 21 et 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia.

Hinc est quod dicitur: *Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit inclinabit illud*, Proverb. 21, 1; et: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*, Philipp., 2, 13.

CAPUT LXXXIX.

Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate

Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praejudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit (1), liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorumdam, qui dicebant quod providentia non est de his quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed (quod) providentia refertur ad exteriores eventus, non enim qui elegit aliquod consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subjacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur (2).

Quibusquidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter.

Dicitur enim: *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*, Isai., 26, 12; unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Praeterea, Hoc ipsum quod Salomon dicit: *Quocumque voluerit, inclinabit illud*, Proverb. 21, 1, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

Item, Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, ut supra (c. 70) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cujus virtute agens agit est causa non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi.

Amplius, Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

Adhuc, Superius (c. 70) ostensum est; quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

Item, Arguit Aristoteles (Ethic. Eud.) per hunc modum. Hujus quod aliquis intelligat, consilietur, et eligat, et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam; si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum; hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione; nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus; est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

CAPUT XC.

Quod electiones et voluntates humanae subduntur divinae providentiae.

Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinae providentiae subditas esse.

Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur Ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae; et electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur.

Amplius, Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius (c. 78) est ostensum. Spritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiae subtrahantur: et sic totaliter nulla erit providentia.

Item, Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordinem, in quo bonum universi consistit; unde Aristoteles (Physic., 2, text. comm. 44) arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione caelestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiae autem intellectuales

(1) Περὶ Ἀρχ., l. 3.

(2) Adverte quod in isto capite, sicut in praecedenti et sequentibus, reperiuntur principia secundum quae S. Thomas solvit quaestiones de relatione divinae providentiae cum hominis libero arbitrio, et per consequens maximas quae moventur difficultates circa conciliationem gratiae divinae cum libertate humanae voluntatis. Hic adversariorum doctrinam, secundum Origenis positionem, confutat, auferens istius principium, scilicet quod « Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud ». Quodquidem principium diversimode in sextodecimo saeculo renovatum, infinitas et acutissimas usque adhuc suscitavit controversias, inter quas S. Thomae positio verissima tutissimaque remanet. S. Thomae dicimus positionem, non omnium ejus asseclarum; Angelicus enim Doctor. hujus conciliationis mysterium affirmans et salvans, illius modum nec inveniri nec etiam sine periculo inquiri posse putat, dum ejus adversarii et inter ejus asseclas nimis multi, cum temerarie voluerint hanc quaestionem elucidare, in multa lapsi sunt inconvenientia, ab ipso sancto Doctore praevisa et indigitata.

sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiae corporales quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine providentiae, multo magis substantiae intellectuales.

Praeterea, Ea quae sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine qui est ad finem; nam eis mediantibus, etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem quam actiones aliarum rerum, sicut supra (c. 50) ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

Adhuc, Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat; in hoc enim praecipue consistit amor quod amans amato bonum velit; quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus providentia cadunt. Hoc autem et sacra Scriptura docet, dicens: *Custodit Dominus omnes diligentes se*, Psal., 144, 20, — et etiam Philosophus (Ethic., c. 10, lect. 3), tradit dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tamquam de suis amicis; ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amat; sub ejus igitur providentia cadunt earum voluntates et electiones.

Amplius, Bona interiora hominis quae ex voluntate et electione dependent sunt magis propria hominis quam illa quae extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum vel si quid aliud est hujusmodi; unde per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista. Si igitur electiones humanae et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanae sunt extra providentiam quam quod providentiae subsint; quodquidem ex persona blasphemantium inducitur: *Nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat*, Job, 22, 14; et: *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt*, Ezech. 9, 9; et: *Quis est iste qui dixit ut fieret, Domino non jubente,* Thren. 3, 37.

Videntur autem quaedam in doctrina sacra secundum praedictam sententiam sonare. Dicitur enim: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui,* Eccli. 15, 14; et infra: *Apposuit tibi aquam et ignem*; *ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum*; *quod placuerit ei dabitur illi*, Eccli. 15, 17-18; et: *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e converso mortem et malum*, Deuter., 30, 15. Haec autem verba ad hoc inducuntur ut homines esse liberi arbitrii ostendantur, non ut eorum electiones a divina providentia subtrahantur. Et similiter quod Gregorius nyssenus dicit in libro quem de homine fecit (1): *Providentia est eorum quae non sunt in nobis; non autem eorum quae sunt in nobis*, et (quod) Damascenus, eum sequens, dicit quod *ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat* (2) exponenda sunt ita ut intelligatur ea quae sunt in nobis divinae determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.

(1) His verbis S. Doctor innuere videtur librum S. Gregorii nysseni cui titulus est: *De hominis Opificio;* locus tamen reperitur in libro *de Providentia*, c. 8.

(2) *De Orthod. Fid.*, l. 2, c. 30.

CAPUT XCI.

Quomodo res humanae ad superiores causas reducantur.

Ex his ergo quae supra ostensa sunt colligere possumus quomodo humana ad superiores reducuntur causas et non aguntur fortuito. Nam electiones et voluntates immediate a Deo disponuntur; cognitio vero humana, ad intellectum pertinens, a Deo, mediantibus Angelis, ordinatur; ea vero quae ad corporalia pertinent, sive sint interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo, mediantibus Angelis et caelestibus corporibus dispensantur. Hujus autem ratio generaliter una est.

Nam oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens reduci, sicut in principium, in aliquod uniforme et immutabile et deficere non valens. Omnia autem quae in nobis sunt inveniuntur esse multiplicia; variabilia et defectibilia.

Patet enim quod electiones nostrae multiplicitatem habent, cum in diversis et a diversis diversa eligantur, mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem qui non est firmatus in fine ultimo, tum etiam propter mutationem rerum quae nos extra circumstant; quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo omnia alia vult, et immutabilis et indeficiens est, ut ostensum est (l. 1, c. 23 et 75). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.

Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet, quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus; est etiam mutabilis, quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens; est etiam defectibilis propter permixtionem phantasiae et sensus, ut errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitio est uniformis, quia ab ipso uno veritatis fonte scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem; est etiam immobilis, quia non discurrendo ab effectibus in causas aut e converso; sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur; est etiam indefectibilis, cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia; nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscimus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

Rursus de corporibus humanis et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis, et quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui, et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem. Corpora autem caelestia sunt uniformia, utpote simplicia, absque omni contrarietate existentia; motus etiam eorum sunt uniformes, continui et semper eodem modo se habentes; nec in eis potest esse corruptio vel alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra et alia quae in usum nostrum veniunt, per motum caelestium corporum regulentur.

CAPUT XCII.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adjuvatur homo ex superioribus causis.

Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem; sicut cum aliquis fodiens in agro invenit thesaurum quem non quaerebat. Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam non tamen praeter intentionem alicujus superioris cui ipse subest; sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum jam miserat, illo ignorante, inventio conservari est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et causale, non tamen per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus, secundum intellectum vero sub Angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum vel dispositionem Angelorum vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuadentis, actio vero corporis caelestis per modum disponentis, inquantum corporales caelestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione caelestium corporum et superiorum causarum secundum praedictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; et cum ex hoc lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus ejus ad eadem intelligenda, et ex divina operatione inclinante inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus; et e contrario, male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur: *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur*, Jerem., 22, 30.

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones, et ideo, ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro, dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene natus aut male, secundum quem modum Philosophus dicit (Magn. Moral., 2, c. 8) quod bene fortunatum esse est esse bene natum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat quod unus utilia sibi eligat et alius nociva, praeter rationem propriam, cum natura intellectus vel voluntatis in omnibus hominibus sit una; diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum, unde, secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus.

Rursus attendenda est circa haec alia differentia. Nam operatio Angeli et corporis caelestis est solum sicut disponens ad electiones, operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus custodiens intendit neque illud ad quod corpus caeleste inclinat; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia Angelorum interdum cassatur, secundum illud: *Curavimus Babylonem, et non est sanata*, Jerem. 51, 9; et multo magis inclinatio caelestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda. Nam cum corpus caeleste non disponat ad electionem nisi inquantum imprimit in corpora nostra (1) ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem, omnis dispositio ad electionem quae est ex corporibus caelestibus est per modum alicujus passionis, sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem vel iram vel aliquid hujusmodi. Ab Angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione; quod quidem contingit dupliciter: — Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum. quae sumitur ex fine; et ideo homo quandoque aestimat quod aliquod sit bonum fieri; si tamen quaeruntur quare, responderet se nescire; unde quando perveniet in finem utilem quem non praeconsideravit, erit sibi fortuitum. — Quandoque vero per illuminationem Angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum et de ratione quare est bonum, quae dependet ex fine; et sic, quando pervenerit ad finem quem praeconsideravit, non erit fortuitum.

Sciendum est etiam quod vis activa spiritualis naturae, sicut est altior quam corporalis, ita est universalior; unde non ad omnia ad quae se extendit humana electio se extendit dispositio caelestis corporis. Rursus, virtus humanae animae vel etiam Angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et praeter propriam intentionem, et praeter inclinationem caelestium corporum, et praeter Angelorum illuminationem, non autem praeter divinam providentiam, quae est gubernativa, sicut et factiva entis inquantum est ens; unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini, et per comparationem ad ipsum, et per comparationem ad caelestia corpora, et per comparationem ad Angelos, non autem per comparationem ad Deum, nam per comparationem ad Ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re, potest esse aliquid causale et improvisum. Quia vero fortuita sunt quae sunt praeter intentionem (bona autem moralia praeter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant), respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus, licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quae praeter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo et bene natus et bene fortunatus est a Deo gubernatus et ab Angelis custoditus.

(1) *Ex quibus...*, i. e. dispositiones ex quibus...

Consequitur autem ex superioribus causis et aliud auxilium quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo et eligere habeat et prosequi quod eligit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum et impeditur: secundum electionem quidem ut dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per caelestia corpora, vel illustratur per Angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam; secundum executionem vero, inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod eligit; quae quidem non solum a Deo et ab Angelis esse potest sed etiam a corporibus caelestibus, inquantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a caelestibus corporibus consequuntur, et etiam praeter eas quae ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium caelestibus corporibus esse subjectas; sicut quod magnes attrahit ferrum habet ex virtute caelestis corporis, et lapides quidam et herbae alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat, ex impressione corporis caelestis, aliquam efficaciam in aliquibus operibus faciendis, quam alius non habet; puta medicus in sanando et agricola in plantando et miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare, et haec auxilia tanguntur simul ubi dicitur: *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?* quantum ad primum; et: *Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo?* Psalm., 26, 1, quantum ad secundum.

Sed inter haec duo auxilia est differentia duplex: Prima quidem, quia ex auxilio primo adjuvatur homo tam in his quae virtuti hominis subduntur quam etiam in aliis: sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quae virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit, unde respectu talis proventus adjuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus, non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet vel miles in pugna vincat, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, et hoc efficaciter exequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius.

Secunda differentia est quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quae intendit; unde, cum fortuita sint praeter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est. Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque ipso solo agente, sicut cum fodiens terram invenit thesaurum quiescentem; quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum, causa emendi aliquid, invenit debitorem quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adjuvatur, ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui conjunctum est per accidens aliquod commodum, quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem et aliud considerare circa ea quae dicta sunt. Dictum est enim quod hoc quod homini aliquando bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est et a corpore caelesti esse potest in quantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui conjunctum est aliquod commodum vel incommodum, quod eligens non praeconsiderat. et inquantum a corpore caelesti ad tale aliquid eligendum sic disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum relatum quidem ad electionem hominis est fortuitum, relatum vero ad Deum rationem amittit fortuiti, non (1) relatum ad corpus caeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur in causam per se. Virtus autem caelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis; sed per modum naturae; naturae autem est proprium tendere ad unum; si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se causa ejus esse aliqua virtus naturalis; cum autem aliqua duo sibi per accidens conjunguntur; non sunt vere unum, sed solum per accidens, unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Si ergo iste homo ex impressione caelestis corporis instigetur per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum (sepulcrum autem et locus thesauri non sunt unum nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem), virtus caelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus, sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum; quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod homo qui sciret thesaurum ibi esse posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut praeter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic igitur hujusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti; reducti vero in causam caelestem, nequaquam.

Per eamdem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis caelestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua impressionem caelestis corporis ut eligat semper et in pluribus aliqua quibus sint conjuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quae homini accidit bene vel male secundum fortunam non sunt reducibilia in aliquod unum; sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus (Physic., 2, text. comm. 50) dicit et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quae etiam per accidens sequuntur aliqua commoda, sed potest esse quod ex inclinatione caelesti inclinetur ad eligendum aliquid cui conjugatur per accidens aliquod commodum, et ex alia inclinatione aliud, et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione inclinetur ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

(1) *Non relatum....*, i. e. hoc commodum vel incommodum relatum ad corpus caeleste non amittit rationem fortuiti.

CAPUT XCIII.

De fato; an sit et quid sit.

Ex his autem quae praemissa sunt apparet quid sit de fato sentiendum. Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causae particulares considerentur, posuerunt.

Quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis (ea) ordinentur; et his videbatur fatum esse nihil omnino.

Quidam vero in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex quibus tamen cum quadam dispositione ordinata procedant, et hi fatum posuerunt quasi ea quae videntur a casu contingere sint ab aliqua causa effata sive praelocuta et praeordinata ut essent.

Horum autem quidam omnia quae hic accidunt a casu contingere (1) reducere sunt conati sicut in causas in caelestia corpora, etiam electiones humanas, dispositionem siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant fatum appellantes quae quidem posito impossibilis est et a fide aliena ut ex superioribus (c. 71 et seq.) patet.

Quidam vero in dispositionem divinae providentiae omnia reducere voluerunt quaecumque in his inferioribus casu contingere videntur; unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quae est in rebus ex divina providentia fatum nominantes. Unde Boetius dicit quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus* (2). In qua facit descriptione *dispositio* pro ordinatione ponitur. *Rebus* autem *inhaerens* ponitur, ut distinguatur fatum a providentia; nam ipsa ordinatio, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est secundum vero quod jam est explicata in rebus, fatum nominatur. *Mobilibus* autem dicit, ut ostendat quod ordo providentiae a rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare.

Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio, nomine fati non est a fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes. Unde Augustinus dicit: *Quae si quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat* (3). Et Gregorius dicit, secundum eumdem intellectum: *Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant* (4).

CAPUT XCIV.

De certitudine divinae providentiae.

Difficultas autem quaedam ex praemissis suboritur. Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiae divinae subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam vel omnia ex necessitate contingere.

(1) *Quae hic accidunt a casu contingere*, i. e. quibus hic accidit a casu contingere.
(2) *De consol.*, pros. 4, p. 294.
(3) S. Aug., *De Civit. Dei*, l. v. c. 1.
(4) S. Greg., *Hom. X in Evang. Epiph.*

Ostendit enim Philosophus (Metaphys., 6, text. comm. 7) quod, si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se, et iterum quod, qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni sequeretur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam; ut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, hujusmodi effectum praecedit causa scilicet occursus latronum; hunc autem effectum praecedit alia causa scilicet quod ipse exivit domo; hunc autem adhuc alia, quod vult, quaerere aquam; quamquidem praecedit causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum, quae jam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni necesse est quod si comedat salsa, sitiat; et si sitit, quod velit quaerere aquam, et si vult quaerere aquam; quod exeat domo: et si exeat domo, quod occurrant ei latrones; et si occurrant, quod occidatur; ergo de primo ad ultimum necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod, posita causa necesse est effectum poni quia aliqua causa est quae potest deficere; neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quaerere occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac ratione apparet quod non omnes effectus reducantur in aliquam causam per se, praeteritam vel praesentem, qua posita, necesse sit poni effectum ex necessitate contingere. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinae providentiae subdantur, et sic divina providentia non est de omnibus, quod prius fuit ostensum vel quod non est necessarium quod; providentia posita, effectus ejus ponatur, et sic providentia non est certa aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant; providentia enim non solum est in praesenti tempore vel praeterito, sed aeterno, quia nihil potest esse in Deo non aeternum.

Adhuc, Si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram. Si Deus providit hoc, hoc erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium, quia est aeternum. Ergo consequens est necessarium; oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cujus antecedens est necessarium, et hoc ideo quia consequens est sicut conclusio antecedentis. Quidquid autem ex necessario sequitur oportet esse necessarium. Sequitur igitur si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

Amplius, Si aliquid est provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus, aut ergo possibile est accidere quod non regnet, aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare; ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare (possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile), sequitur divinam providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere (1). Igitur oportet, si omnia sint provisa

(1) *Si autem possibile est.*, — Intellige: Si possibile est eum non regnare, poni potest hoc possibile realiter evenisse; et tunc sequitur divinam providentiam deficere. Cum autem id quod sequitur ex possibili quod hypotheticae ponitur evenisse non sit impossibile, sequitur non esse impossibile, divinam providentiam deficere.

a Deo, aut quod divina providentia non sit certa aut quod omnia ex necessitate eveniant.

Item, Argumentatur sic Tullius (1): Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum; si autem hoc verum est, omnia fato aguntur; quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate; nullum est ergo voluntatis arbitrium; sequitur ergo quod tollatur liberum arbitrium, si divina providentia sit certa; et eodem modo sequitur quod omnes causae contingentes tollantur.

Praeterea, Divina providentia causas medias non excludit, ut supra (c. 77) ostensum est. Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere potentes. Deficere igitur potest providentiae effectus; non est igitur Dei providentia certa.

Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quae supra posita sunt, ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest, nec tamen oportet quod ea quae ex providentia divina proveniunt ex necessitate cuncta proveniant.

Primo namque considerandum est quod, cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suae providentiae ordo omnes res complectatur; quibus enim esse largitus est oportet quod et conservationem largiatur et perfectionem in ultimo fine conferat. Cum autem, in quolibet providente, duo considerari oporteat, scilicet ordinis praemeditationem et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur (quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam) hoc inter utramque differt quod, — in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci; quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest; tanto autem unusquisque in providendo solertior habetur quanto plura singularia praemeditari potest; cujus autem provisio in solis universalibus consisteret parum de prudentia participaret; simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest; — sed in hoc quod ordo praemeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis quanto universalior est et per plura ministeria suam explicat praemeditationem; quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat, quia Ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut ostensum est (l. 1, c. 26). In providendo igitur suae sapientiae praemeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur; quaecumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quae agere possunt necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat sibi (2) contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicujus agentis vel patientis, cum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae executio per providentis immutationem, cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est (l. 1, c. 15). Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius quod potest, ut supra (c. 3) ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. In toto enim, bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur unde melius est toti quod sit inter partes ejus disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis. Quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano; dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esse imperfectius, si ei pedis officium deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute et facit eam quanto meliorem potest, universale autem agens tendit ad bonum totius, unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis: sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest hujus virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest; est autem de intentione naturae universalis, idest virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum (1) animalium compleri non posset; et eodem modo corruptio et diminutio et omnis defectus est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis; nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo: de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae, inter partes autem totius universi, prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium; superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a quae quidem conditione tanto magis deficiunt quanto in inferiori gradu constituuntur; ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit inquantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere et suum stabilire effectum. Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas causas eis adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit

(1) Cic., *de Divin.*, l. 1, c. 8. — Cf. S. Aug. *de Civit. Dei*, l. 5, c. 9.

(2) *Sibi*, vel potius *ei*.

(1) *Multorum animalium*, i. e. omnium quorum procreatio fit per marem et feminam; alia enim sunt quae vel per decisionem vel alio modo generantur.

igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; et secundum hoc quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia non autem omnia necessaria.

Patet ergo quod, etsi divina providentia sit per se causa hujus effectus futuri, est etiam praesentis et praeteriti, magis autem ab aeterno; non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus sit de necessitate futurus; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest.

Ex quo etiam patet quod haec conditionalis est vera: *Si Deus providit hoc futurum, hoc erit*, sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario.

Patet etiam quod hoc quod ponitur provisum esse a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse, secundum se consideratum; sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse; non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat (1). Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur; non autem, si consideretur ut provisum.

Illud autem quod Tullius objicit, secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae et modi essendi, ut ex praemissis (c. 77 et seqq.) patet, non sequitur quod, si omnia Dei providentia aguntur, nihil (2) sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.

Neque etiam defectibilitas causarum secundarum quibus mediantibus effectus divinae providentiae producuntur, certitudinem providentiae potest auferre, ut quinta ratio procedebat, cum ipse Deus in omnibus operetur et pro suo arbitrio voluntatis ut supra (c. 70 et seqq.) ostensum est; unde ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas absque defectu conservet.

Ea vero quae ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine scientiae supra soluta sunt, cum de Dei scientia ageretur.

CAPUT XCV.

Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit.

Considerare etiam oportet quod, sicut divinae providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut aeterna providentiae dispositio immutetur (hoc enim impossibile est), sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo.

Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est quod Deus assentiat, non tamquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat.

(1) *Quin contingenter eveniat*, i. e. ita ut non eveniat contingenter.

(2) *Nihil sit in nobis*, i. e. nihil sit in nostra potestate.

Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra (c. 24) probatum est, ad supereminentiam autem divinae bonitatis pertineat quod esse et bene esse omnibus ordine quodam distribuat, consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat.

Adhuc. Ad moventem pertinet ut illud quod movetur perducat ad finem; unde et per eamdem naturam aliquid movetur ad finem et consequitur finem et in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, quiquidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis; movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem; quod desideria nostra convenientia, quae per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat.

Item, Quanto aliqua sunt propinquiora moventi tanto efficacius impressionem moventis assequuntur; nam et quae propinquiora sunt igni magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia intantum participant de motione divina quod naturalem appetitum boni consequuntur ex ea et etiam appetitus completionem, quodquidem fit dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem suam Deo offerunt, impletionem consequuntur.

Amplius, De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati; inquantum vult ejus bonum et perfectionem, propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 91) quod Deus suam creaturam amet, et tanto magis unamquamque quanto plus de bonitate participat, quae est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturae, quae perfectissime divinam bonitatem participat inter caeteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectissima causa rerum; est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (c. 24) ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturae sibi per orationem proposita.

Praeterea, Bonum creaturae derivatum est secundum quamdam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet ut juste petentibus assensum non denegent; ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet ut pias orationes exaudiat.

Hinc est quod dicitur: *Voluntatem timentium se faciet, et deprecationem eorum exaudiet, et salvos faciet eos*, Psalm., 144, 19; et Dominus dicit: *Omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur*, Matth. 7, 8.

CAPUT XCVI.

Quod petitiones orantium non semper admittuntur a Deo.

Non est autem inconveniens si quandoque petitiones orantium non admittantur a Deo.

Ea enim ratione ostensum est (c. 95) quod

Deus desideria rationalis creaturae adimplet inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio a Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur: *Petitis et non accipitis eo quod male petatis*, Jac., 4, 13.

Similiter autem, ex hoc quod Deus ad desirandum movet, ostensum est (c. 95) conveniens esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit: *Quoniam oporteat semper orare, et non deficere*, Luc., 18, 7; et dicit Apostolus: *Sine intermissione orate*, 1 Thessal. 5, 17.

Rursus ostensum est (c. 95) quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, inquantum ei appropinquat. Appropinquat autem quis ei per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem, et firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat non est a Deo exaudibilis. Unde dicitur: *Respexit in orationem humilium*, Psal. 101, 18; et: *Postulet autem in fide nihil haesitans*, Jac., 1, 6.

Item, Ostensum est (c. 95), quod, ratione amicitiae, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat non est dignus ut ejus oratio exaudiatur. Hinc est quod dicitur: *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*, Proverb. 28, 9; et: *Cum multiplicaveritis orationem non exaudiam, manus enim vestrae sanguine plenae sunt*, Isai. 1, 15.

Ex hac autem radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non exauditur quando pro his rogat qui non sunt Dei amici, secundum illud: *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi quia non exaudiam te*, Jerem. 7, 16.

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum vel contrarium ei magis expedire, ut medicus infirmanti quandoque denegat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde cum ostensum sit quod Deus, ex amore quem ad creaturam rationalem habet, ejus desideria impleat per orationem sibi proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos praecipue diligit petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem, propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem ut habetur in secunda ad 2 Corinthios, 12, 7-9 Unde et quibusdam dicitur: *Nescitis quid petatis*, Matth. 20, 22; et dicitur: *Nam quid oremus sicut oportet nescimus*, Rom. 8, 26. Et propter hoc Augustinus dicit (1): *Bonus Dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus attribuat.*

Patet igitur ex praemissis quod eorum quae fiunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (c. 45) quod divina providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit rebus imponatur et sic causae secundae providentiae non repugnant, sed magis providentiae exequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt, quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur sub ordine divinae providentiae cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum, ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur; quae omnia patet esse absurda.

Excluditur ergo ex praemissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum; quodquidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam omnino, sicut epicurei, quam illi qui res humanas divinae providentiae subtrahebant, sicut aliqui peripateticorum, necnon et illi qui omnia quae providentiae subsunt ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut stoici, ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus fiat in vanum; quodquidem error tangitur: *Dixistis: Vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum, quia custodivimus praecepta ejus et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum?* Malach., 3, 14. Quidam vero e contrario divinam dispositionem vertibilem orationibus esse dicebant sicut Ægiptii dicebant quod fatum orationibus et quibusdam imaginibus sive subfumigationibus sive incantationibus vertebatur; et ad hunc sensum pertinere videntur quaedam quae in Scripturis divinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis: dicitur enim quod Isaias ex mandato Domini dicit Ezechiae Regi: *Haec dicit Dominus: Dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives*; et post orationem Ezechiae, *factum est verbum Domini ad Isaiam, dicens: Vade, et dic Ezechiae. Audivi orationem tuam... ecce ego adjiciam super dies tuos quindecim annos*, Isai., 38, 1-5; et dicitur ex persona Domini: *Repente loquar adversum gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversum eam; agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*, Jerem, 17, 7; et: *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est.... et praestabilis super malitiam. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus*? Joel., 2, 13-14. Haec autem, si secundum superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt.

Sequitur enim primo quod voluntas Dei sit mutabilis; item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat; et ulterius, quod aliqua quae temporaliter in creaturis sunt sint causa alicujus existentis in Deo; quae sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus patet. Adversantur autem auctoritatibus sacrae Scripturae, quae infallibilem continet veritatem et expressam; dicitur enim: *Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis mutetur. Dixit ergo et non faciet? Locutus est et non implebit*? Num., 23, 19; et: *Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur; neque enim homo est ut agat poenitentiam*, 1 Reg. 15, 29; et: *Ego Dominus, et non mutor*, Malach. 3, 6.

Si quis autem diligenter consideret circa praedicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant,

(1) S. Aug. *Epist.* 31 *ad Paul. et Therasiam.*

secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem esse quanto est universalior causa; unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari; est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare; propter quod non est mirum si Ægyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari; nam extra caelestia corpora et supra ea est Deus, qui potest caelestium corporum impedire effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti; propter quod stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione possit immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tamquam arbitrentur voluntates hominum et eorum desideria (ex quibus orationes procedunt) sub illo universali ordine non comprehendi; cum enim dicunt quod, sive orationes fiant sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine eorum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant; si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas ita et per haec ex divina ordinatione aliqui effectus sequuntur. Idem ergo erit excludere orationis effectum et communium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit.

Valent igitur orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordinem etiam ipsae existentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causae immutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas; unde sub nulla necessitate ordinis alicujus causae continetur, sed e converso omnis necessitas ordinis inferioris causae continetur sub ipso quasi ab eo institutus. Inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo propter orationes piorum, dicitur Deus converti vel poenitere, non quod aeterna ejus dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis effectus. Unde et Gregorius dicit quod non mutat Deus consilium, quamvis quandoque mutet sententiam; non tamen illam quae exprimit dispositionem aeternam, sed illam sententiam quae exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem Ezechias erat moriturus vel gens aliqua pro peccatis suis punienda. Talis autem immutatio sententiae Dei, transsumpta locutione, dicitur poenitentia, inquantum Deus ad poenitentis similitudinem se habet, cujus est mutare quod fecerat; per quem modum dicitur et metaphorice irasci, inquantum puniendo facit irascentis effectum.

CAPUT XCVII.

Quomodo divinae providentiae dispositio habeat rationem.

Ex his autem quae praemissa sunt manifeste videri potest quod ea quae sunt per divinam providentiam dispensata sequuntur aliquam rationem.

Ostensum est enim (c. 91) quod Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem; non autem hoc modo quod aliquid divinae bonitati per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, inquantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ad hoc ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur; nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse, res autem quaelibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles (Physic., 1, text. comm. 81), de forma loquens, dicit quod, *est divinum quoddam et appetibile.* Similitudo autem, ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, (tanto) perfectius est; unde in formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia; propter quod Aristoteles (Metaphys., 8, text. comm. 10) definitiones, per quas naturae rerum et formae signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractione unitatis; ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, intantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius (de Divin. Nomin., c. 7) ait quod *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum.* Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia; cum enim unumquodque agat secundum quod est actu (quae enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi inveniuntur actionis expertia) est autem unumquodque ens actu per formam, oportet quod operatio rei sequatur

formam ipsius. Oportet ergo quod, si sint diversae formae, habeant diversas operationes. Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiae ad res. Cum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae intantum perfectae quod sunt per se subsistentes et perfecte, ad nihil indigentes materiae fulcimento; quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum nec materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant. Unde fit ut quaedam forma requirat materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam; et, secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formae et (ad) operationem ipsius

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formae, patiatur vero et moveatur ratione materiae, oportet quod illa quorum formae sunt perfectiores et minus materiales agant in illa quae sunt magis materialia et quorum formae sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur.

Rursus, Cum ex diversis agentibus sint diversae impressiones in patientibus, oportet quod, secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quae ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis quod, cum per divinam essentiam rebus creatis diversa accidentia et passiones et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit.

Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit; dicitur enim: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia; sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt*, Proverb., 3, 19-20; et dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, Sap., 8, 1; et dicitur: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*, Domine, Sap., 11, 21; ut per mensuram, quantitatem sive modum aut gradum perfectionis uniuscujusque rei intelligamus; per numerum vero, diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero, inclinationes diversas ad proprios fines et operationes et ad propria agentia et patientia et accidentia, quae sequuntur distinctionem specierum.

In praedicto autem ordine, secundum quem ratio divinae providentiae attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero, rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cujus conservationem et constitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter a Boetio dictum, in principio suae Arithmeticae, quod *omnia quaecumque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata* (1).

Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media devenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et *quod quid est*; in operativis vero, finis, quod (2) quandoque est forma; quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem, quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus aedificationem. Similiter, in demonstrativis, semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem nonnisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna; sed quod quaerat abjetina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae. — Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessario sequitur quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeant, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in omnibus patet.

Manifestum igitur fit quod divina providentia secundum rationem quamdam res dispensat, et tamen haec ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinae.

Sic igitur per praemissa duplex error excluditur: eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione, qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit, secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult; excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

(1) Boet., *Arithmet.*, l. 1, c. 2.
(2) *Quod*, i. e. qui.

Sunt autem quaedam verba sacrae Scripturae quae videntur omnia simplici voluntati Dei attribuere; quae non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut jam dictum est; sicut illud: *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit*, Psalm., 134, 6; et: *Quis dicere ei potest: Cur ita facis?* Job, 9, 12; et: *Voluntati enim ejus quis resistit?* Rom., 9, 19; et Augustinus dicit: *Nonnisi Dei voluntas causa prima sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum atque retributionum* (1). Sic ergo, cum quaeritur *propter quid* de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem divinam; sicut, si quaeratur quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis, dicitur quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor est proprium accidens ejus; hoc autem, consequitur propriam formam ejus; et sic inde quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est: quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quaestionem in primam causam; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas.

CAPUT XCVIII.

Quomodo Deus possit aut non possit facere praeter ordinem suae providentiae.

Ex praemissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua causa creata dependet et continet illa quae causae illi subduntur; et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur; unus tamen eorum sub altero continetur, sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus, secundum quod a prima causa dependent. Hujusmodi exemplum in politicis considerari potest; nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur; rursus autem, tam ipse paterfamilias quam omnes alii qui sunt suae civitatis ordinem quemdam ad invicem habent et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui sunt in regno aliquem ordinem habent ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quae subduntur ordini et quantum ad ordinis rationem quae ex principio ordinis dependet. — Ostensum est autem (l. 2, c. 23) quod res ipsae quae a Deo sub ordine ponuntur proveniunt ab ipso, non sicut ab agente per necessitatem naturae vel cujuscumque alterius (2), sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod, praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest; non autem est ejus virtus ad has vel illas res obligata. — Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut dictum est (c. 97), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum; cum creaturae ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (l. 2, c. 23). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod ejus scientia non comprehendatur, cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem, cum sua bonitas sit proprium objectum voluntatis Ipsius. Similiter autem, cum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit quod prius noluerit, aut aliquid de novo incipiat scire vel in suam ordinet bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suae providentiae cadat, sicut non potest aliquid facere quod ejus operationi non subdatur; potest tamen alia facere quam ea quae subduntur ejus providentiae vel operationi, si absolute consideretur ejus potestas; sed nec potest facere aliqua quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subduntur extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt, intantum quod quidam dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quae facit; contra quod est quod habetur: *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum?* Matth., 26, 53. Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quae divinae providentiae subjiciuntur in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de eo carnaliter sentientes quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis: contra quod dicitur: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur*, Num., 23, 19. Alii vero contingentiam divinae providentiae subtraxerunt, contra quos dicitur: *Quis est iste qui dixit ut fieret* aliquid, *Domino non jubente*? Thren. 3, 37.

CAPUT XCIX.

Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum, producendo effectus absque causis propriis.

Restat autem ostendere quod praeter ordinem ab ipso rebus inditum Deus agere possit.

Est enim ordo divinitus institutus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra (c. 82 et praeced.) dictum est. Potest autem Deus praeter hunc ordinem facere ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quia ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae; unde agens quod est maximae virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suae virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur

(1) S. Aug., *de Trinit.*, l. 3, c. 3 et 6.

(2) *Vel cujuscumque alterius*, i. e. vel per quamcumque aliam necessitatem.

quandoque minor virtus quam in causa; et sic per multa media tendens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic; nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem; artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae, ut supra (l. 2, c. 23) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque secundis causis.

Adhuc, Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supradicta (c. 67 et seq.) patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter: uno modo, per causam mediam particularem, sicut virtus activa caelestis corporis determinatur ad effectum generationis humanae per virtutem particularem quae est in semine, sicut et in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad particularem conclusionem per assumptionem (1) particularem; alio modo, per intellectum, qui determinatam formam apprehendit et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa, neque etiam tantum universalium et primarum causarum, sed omnium particularium, sicut per supradicta (c. 76) patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

Amplius, Cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit possit immediate circa ipsam rem operari quaecumque ad substantiam ejus consequuntur; generans enim quod dat formam dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 21) quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem immediate produxit in esse. Potest igitur immediate unamquamque rem producere sive movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

Item, Ordo rerum profluit in res secundum quod est praecogitatus in intellectu Ipsius; sicut videmus, in rebus humanis, quod princeps civitatis ordinem apud se praemeditatum cuilibet imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem de necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit, cum et nos alium ordinem per intellectum apprehendere possimus; potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem ex terra absque semine formet. Potest igitur Deus praeter inferiores causas effectum illis causis proprium operari.

Praeterea, Licet ordo rebus inditus a providentia divinam bonitatem suo modo repraesentet, non tamen ipsam repraesentat perfecte, cum non pertingat bonitas creaturae ad aequalitatem bonitatis divinae. Quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum potest iterum, praeter hoc alio modo repraesentari. Repraesentatio autem divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra (c. 20) ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

Adhuc, Universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit subditum animae ejus; nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius, Deus autem omnem proportionem creaturae excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quae natae sunt, secundum naturam, illum effectum producere.

Praeterea, Secundum naturae ordinem, virtutes activae elementorum sub virtutibus activis corporum caelestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus caelestis efficit absque actione elementi, sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus absque actione causarum creatarum potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut praeter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus, effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura repelli potest.

Ordo enim inditus rebus a Deo (vel) secundum idest quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper; multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis vel propter materiae indispositionem vel propter aliquid fortius agens, sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non tamen propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo; nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quae sunt frequenter quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiae divinae, multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine providentiae suae praejudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum; nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subjecta est voluntati quam ex hoc quod quandoque Ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur; ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit a Deo, non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem.

Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod Deus se mentibus hominum manifestet, cum supra (c. 17) ostensum sit quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinantur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio, ut in superioribus est ostensum. Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam, sit aliqua mutatio in natura corporali.

(1) *Assumptio*, i. e. propositio *minor*, quae ex *majore* assumitur ut *conclusio* ponatur.

CAPUT C.

Quod ea quae Deus praeter naturae ordinem facit non sunt contra naturam.

Considerandum tamen videtur quod, licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

Cum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia, secundum ordinem naturalem, respectu alicujus agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo non est contra naturam simpliciter (1), etsi sit aliquando contrario particulari formae quae corrumpitur per actionem hujusmodi; cum enim generatur ignis et corrumpitur aer igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quidquid igitur a Deo fit in rebus creatis non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicujus naturae.

Adhuc, Cum Deus sit primum agens ut supra (l. 1, c. 13 et l. 2, c. 6) ostensum est, omnia quae sunt post ipsum sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso; unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens; et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque ergo est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

Praeterea, In agentibus etiam corporalibus, hoc videtur quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum non sunt violenti neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae; non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione caelestis corporis, licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium (2). Multo igitur magis quidquid a Deo fit in qualibet creatura non potest dici violentum neque contra naturam.

Item, Prima mensura essentiae et naturae cujuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cum autem per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc naturale dici unicuique rei per quod conformatur suae mensurae. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod a Deo ei inditum est; ergo, etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

Amplius, Omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, sicut ex praemissis (l. 2, c, 24) patet; unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem contra rationem artificii si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quam consuetus cursus naturae habet.

Hinc est quod Augustinus dicit (1): *Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus, ordo naturae.*

(1) Intellige quod non est contra naturam simpliciter ut aliquid imprimatur in ipsum (quod est in potentia) ab illo (agente), respectu cujus est in potentia.

(2) *Ad unam partem, scilicet ad medium....* i. e. ad imum sed non ad sublime. Aqua enim, cum gravis naturaliter sit, ad imum tendit.

(1) S. Aug., *Contra Faust. Man.*, l. 26, c. 3.

CAPUT CI.

De miraculis.

Haec autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt miracula dici solent. Admiramur enim aliquid, cum, effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam incognita, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur et aliqui non mirantur; astrologus enim non miratur, videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem hujus scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quantum ad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam; et hoc sonat nomen *miraculi,* ut scilicet sit de admiratione plenum, non quoad hunc vel quoad illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Probatum est enim supra (c. 47) quod ejus essentiam nullus homo in statu hujus vitae intellectu capere potest. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent (ea) in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul (2), et quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur; nam, quanto majora sunt illa quae Deus operatur et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum majus est; sicut majus est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet; sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur secundum quod id quod fit magis est a facultate naturae remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque naturae principiis operantibus, sicut cum aliquis a febre curabili per naturam virtute divina curatur, et cum pluit sine operatione principiorum naturae.

(2) *Quod duo corpora sint simul,* i. e. quod duo corpora eumdem locum simul teneant.

CAPUT CII.

Quod solus Deus potest miracula facere.

Ex praemissis autem ostendi potest quod solus Deus potest facere miracula.

Quod enim est sub ordine totaliter constitutum non potest praeter ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari; quod est miracula facere.

Item, Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum, licet posset esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit, sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos. Quidquid ergo virtute cujuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprie, etsi sit mirum creaturae virtutem illius non comprehendenti; quod autem fit a virtute divina, quae, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

Amplius, Omnis creatura in sua actione requirit subjectum aliquod in quod agat; solius autem Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra ostensum est (l. 1, c. 16). Nihil autem quod requirit in sua actione subjectum potest agere nisi illa ad quae subjectum est in potentia; hoc enim agens in subjectum aliquod operatur ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest, ita nec agere potest in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus, dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei, sicut quod mortuus reviviscat et quod sol retrocedat et quod duo corpora sint simul. Haec igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

Adhuc. Subjectum in quod agitur ordinem habet et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subjectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum; nam, cum aer sit in potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis et alio aqua (1). Similiter etiam patet quod materia corporalis in aliquem actum perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens proprium per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum potest materia corporalis sola virtute universali absque particulari agente. Animalia enim perfecta non solum generantur ex sola virtute caelesti, sed ad hoc requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorumdam imperfectorum animalium sola virtus caelestis sufficit sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis universalibus superioribus, sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant, sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur; si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causae inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori, mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

Amplius, Ejusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subjecto, et quod operetur id ad quod est in potentia subjectum, et quod ordinate operetur per determinata media; nam subjectum non fit in potentia propinqua ad ultimum, nisi cum fuerit actu in medio, sicut cibus non est statim in potentia caro, sed cum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet uti subjecto ad hoc quod aliquid faciat; nec potest facere nisi ad quod subjectum est in potentia, ut ostensum est (l. 2, c. 2). Ergo non potest facere aliquid, nisi subjectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quae sunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturae fieri non possunt.

Adhuc, Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur; nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit; primum enim, in quolibet genere, causa invenitur eorum quae in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod, per aliquid localiter motum, hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis, per corporea instrumenta, non sunt miraculosi; corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiae incorporeae creatae possunt aliqua miracula facere propria virtute, et multo minus substantiae corporeae, quarum omnis actio naturalis est. Solius igitur Dei est miracula facere; ipse enim est superior ordine sub quo universa continentur, sicut a cujus providentia totus hic ordo fluit; ejus etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum neque ad hoc quod effectus illius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod dicitur de Deo: *Qui facit mirabilia magna solus*, Psalm, 135, 4.

CAPUT CIII.

Quod substantiae spirituales aliqua miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula.

Fuit autem positio Avicennae (1) quod substantiis sparatis multo magis obedit materia ad productionem alicujus effectus quam contrariis agentibus in natura; unde ponit quod ad apprehensionem praedictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicujus infirmi, absque aliquo corporeo agente medio. Cujusquidem signum ab anima nostra accepit, quae cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus; sicut cum quis ambulans super trabem in alto

(1) Hic, sicut et in quibusdam aliis locis, ex physica tunc temporis usurpata loquitur, supervacaneum est adnotare quod S. Thomas.

(1) *De Anima*, l. 6, c. 2 et l. 8, c. ult.

positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est autem quod ad solam apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam aegritudinem, puta febrem vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si anima sit pura, non subjecta corporalibus passionibus et fortis in sua apprehensione, quod obedit apprehensioni ejus non solum corpus proprium, sed corpora etiam exteriora; adeo quod ad ejus apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid aliud hujusmodi. Et hoc ponit esse causam fascinationis, quia anima alicujus, vehementer affecta in malevolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui, propter corporis teneritudinem, est facile susceptivus impressionum. Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicujus corporalis agentis.

Haec autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formae substantiales effluant in haec inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati; quodquidem non est verum, secundum Aristotelis doctrinam, qui probat (Metaphys., 7. text. comm. 28 et seq.) quod formae quae sunt in materia non sunt a formis separatis, sed a formis quae sunt in materia; sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum. Exemplum etiam quod sumitur de impressione animae in corpus non multum adjuvat ejus intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adjuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris vel concupiscentiae aut alterius passionis; hujusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo sequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam; unde adhuc remanet quod apprehensio spiritualis non alterat corpus, nisi mediante motu locali. Quod autem de fascinatione inducit non ob hoc accidit quod apprehensio unius immediate immutet corpus alterius, sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus conjunctum, cujus immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, praecipue si sit facile mutabile, sicut etiam oculus menstruatae inficit speculum.

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicujus formae, nisi per motum localem alicujus corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae ut corpus obediat sibi ad motum localem; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciunt miracula, propria virtute. Dico autem propria virtute, quia nihil prohibet hujusmodi substantias spirituales, in quantum agunt virtute divina, miracula facere; quod etiam ex hoc videtur quod unus ordo Angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit (1), ad miracula facienda, qui etiam dicit (2) quod quidam sancti interdum miracula faciunt ex potestate, non solum ex intercessione.

Considerandum tamen est quod, cum res aliquas naturales vel Angeli vel demones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus verbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem; in quantum agit in virtute principalis agentis; serra enim et securis non possunt facere lectum nisi in quantum agunt ut motae ab arte et ad talem effectum, nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animae vegetabilis; quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus, ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter: uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causae, modo nobis inconsueto, ad proprios effectus apponuntur; unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur; alio modo, ex hoc quod causae naturales, appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum; et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

CAPUT CIV.

Quod opera magorum non sunt solum ex impressione celestium corporum.

Fuerunt autem quidam dicentes quod hujusmodi opera nobis mirabilia quae per artes magicas fiunt non ab aliquibus spiritualibus fiunt substantiis, sed ex virtute caelestium corporum; cujus signum videtur quod ab exercentibus hujusmodi opera stellarum certus situs consideratur; adhibentur etiam quaedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia quasi ad praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis caelestis. Hoc autem expresse adversatur apparentibus.

Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (c. 84) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae ex virtute caelestis corporis causentur. In hujusmodi autem operationibus magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis creaturae opera; redduntur enim responsa de furtis sublatis et de aliis hujusmodi; quod non posset fieri nisi per intellectum. Non igitur est verum omnes hujusmodi effectus sola virtute caelestium corporum causari.

Praeterea, Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod hujusmodi fiant sola virtute caelestium corporum.

Si quis autem dicat quod hujusmodi apparen-

(1) *Homil.* 24 *in Evang.*
(2) *Dial.*, l. 2, c. 31.

tiae non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum, hoc quidem primo non videtur verum.

Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus, quia non potest esse quod similitudinibus attendatur tamquam rebus, nisi ligato naturali judicio sensu. Hujusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod hujusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Deinde, Ex quibuscumque formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus; quod et in somnis patet, in quibus, etsi sit aliqua praesignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia eorum significata intelligit. Per hujusmodi autem visa vel audita quae apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt, sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum; et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiae alicujus aliquibus vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videntur secundum imaginationem tantum, vel saltem quod hoc fiat virtute alicujus intellectus superioris quod homo per hujusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, et non fiat hoc solum virtute caelestium corporum.

Adhuc, Quod virtute caelestium corporum fit est effectus naturalis; nam formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute caelestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale non potest fieri virtute caelestium corporum. Quaedam autem talia fieri dicuntur per operationes praedictas, sicut quod ad praesentiam alicujus quaecumque sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur; et multa hujusmodi narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute caelestium corporum.

Amplius, Cuicumque virtute caelestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem per se consequitur ad habere animam; animatorum enim proprium est quod moveant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute caelestium corporum quod aliquid inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur quod aliqua statua per se moveatur aut vocem emittat. Non est igitur possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute caelesti.

Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitae virtute caelestium corporum, hoc est impossibile.

Principium enim vitae in omnibus viventibus est forma substantialis; vivere enim est esse viventibus (1), ut Philosophus dicit (de Anima, 2). Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo, nisi amittat formam quam prius habuit; generatio enim unius est corruptio alterius. In fabricatione autem alicujus statuae non adjicitur aliqua forma substantialis, sed fit trasmutatio solum secundum figuram quae est accidens; manet enim forma cupri vel alicujus hujusmodi. Non igitur est possibile quod hujusmodi statuae sortiantur aliquod principium vitae.

(1) *Vivere est esse viventibus*. i. e. τὸ vivere in viventibus est τὸ esse: viventia enim *sunt* in quantum vivunt.

Adhuc, Si aliquid per principium vitae moveatur necesse est quod habeat sensum; movens enim est sensus vel intellectus; intellectus autem in generabilibus et corruptibilibus non est sine sensu. Sensus autem non potest esse ubi non est tactus, nec tactus sine organo medie temperato (1); talis autem temperies non invenitur in lapide vel cera vel metallo, ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod hujusmodi statuae moveantur per principium vitae.

Amplius, Viventia perfecta non solum generantur ex virtute caelesti, sed etiam ex semine; homo enim generat hominem et sol. Quae autem virtute caelesti sine semine generantur sunt animalia generata ex putrefactione, quae inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem caelestem solam hujusmodi statuae sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia; quod tamen esset falsum, si per principium vitae intrinsecum operarentur; nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur vel moveantur per principium vitae.

Item, Effectum naturalem virtute caelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione; etsi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum vel aliquorum hujusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute caelestium corporum hujusmodi statuae quae per artem necromanticam fiunt sortiantur principium vitae, erit invenire generationem talium absque hujusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod hujusmodi statuae non habent principium vitae neque moventur virtute caelestis corporis.

Per hoc autem excludit positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert: *Deus ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt humana proximitate contenti...: statuas dico animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statua futurorum praescias, eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus facientes, easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis dantes* (2).

Haec autem positio auctoritate divina destruitur; dicitur enim: *Simulcra gentium argentum et aurum opera manuum hominum; os habent, et non loquentur*, Psalm., 113. 4-5; et: *neque enim est spiritus in ore ipsorum*, Psalm., 134, 17.

Non videtur autem omnino negandum quin in praedictis ex virtute caelestium corporum aliquid virtutis esse possit, ad illos tamen solos effectus quos virtute caelestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

CAPUT CV.

Unde magorum operationes efficaciam habeant.

Investigandum autem relinquitur unde artes magicae efficaciam habent; quodquidem facile perpendi potest, si modus operationis earum attendatur.

(1) *Organo medie temperato*. i. e. « constituto in aliqua medietate inter contrarias tangibiles qualitates » ut ait S. Thoma Cf. Commentarium *de Anima*, l. 2. text, comm. 121. ubi differentiae inter tactum et caeteros sensus exponuntur.
(2) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 8, c. 23.

In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, in quantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel ex intellectu proferentis vel ex intellectu ejus ad quem profertur: ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantae virtutis quod sua conceptione res possit causare, quamquidem conceptionem, vocis officio, producendis effectibus quodammodo praesentat; ex intellectu autem ejus ad quem sermo dirigitur, sicut cum, per significationem vocis in intellectum receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illae significativae a magis prolatae efficaciam habent ex intellectu proferentis.

Cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum hujus dispositionis invenitur quod ejus cognitio ex rebus causatur magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei et dicentur aequivoce homines.

Amplius, Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod, hujusmodi operationes magicas efficiant. Non est igitur in eis ad hujusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Si quis autem dicat quod hujusmodi homines a sua nativitate ex virtute stellarum sortiuntur prae caeteris virtutem praedictam, ita quod, quantumcumque alii instruantur qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in hujusmodi operibus esse non possunt, primo quidem dicendum est quod corpora caelestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra (c. 84) ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicujus hanc virtutem quod repraesentatio suae conceptionis per vocem sit alicujus effectiva.

Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora caelestia imprimere, cum hujusmodi operatio sit per organum corporale, hoc non potest esse, quantum ad omnes effectus qui per hujusmodi artes fiunt. Ostensum est enim quod non possunt omnes effectus virtute stellarum produci; ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem ut eosdem effectus producat. Relinquitur igitur quod hujusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis per hujusmodi voces dirigitur. Hujus autem signum est; nam hujusmodi significativae voces quibus magi utuntur invocationes sunt, supplicationes, adjurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

Item, In observationibus hujus artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis; alias mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem naturalem effectum suscipiendum; non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quod utuntur eis solum quasi signis; non enim est aliquid determinatum dare (1). Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent ergo magicae artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat quod figurae aliquae appropriantur aliquibus caelestium corporum et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras aliquorum caelestium corporum impressiones suscipiendas, videtur non rationabiliter dici.

Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendas impressiones agentis nisi per hoc quod est in potentia; illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendam per quae in potentia fit quoddammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam, quia figura abstrahit secundum suam rationem ab omni materia et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras et characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam caelestis corporis.

Praeterea, Figurae aliquae appropriantur corporibus caelestibus ut effectus ipsarum; nam figurae inferiorum causantur a corporibus caelestibus. Praedictae autem artes non utuntur characteribus aut figuris quasi effectibus caelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua caelestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

Item, Per figuras non disponitur aliqua materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressae hujusmodi figurae sunt ejusdem habilitatis ad recipiendum influentiam caelestem cum aliis corporibus ejusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem. Patet ergo quod hujusmodi artes, figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente. Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, *characteres* eos dicentes; character enim signum est, in quo datur intelligi quod figuris hujusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturae.

Quia vero figurae in artificialibus sunt quasi formae specificae, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia caelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine vel aliis characteribus nihil aliud potest dici quam quod signa sunt; unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum. Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes et alia hujusmodi quibus utuntur, quae non possunt esse nisi signa reverentiae exhibitae alicui intellectuali naturae.

CAPUT CVI.

Quod substantia intellectualis quae efficaciam praestat magicis operibus non est bona.

Est autem ulterius inquirendum quae sit haec

(1) *Non enim est aliquid determinatum dare*, i. e. non enim potest dici quod ea signa aliquam determinatam dispositionem in corporibus efficiant.

intellectualis natura cujus virtute tales operationes fiunt. Et primo quidam apparet quod non sit bona et laudabilis.

Praestare enim patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti non est alicujus intellectus bene dispositi. Hoc autem fit ex hujusmodi artibus; fiunt enim plerumque adulteria, furta, homicidia, et alia hujusmodi maleficia procurantur; unde utentes his artibus *malefici* vocantur. Non est ergo bene disposita, secundum virtutem, intellectualis natura cujus auxilio hujusmodi artes innituntur.

Item, Non est intellectus bene dispositi, secundum virtutem, familiarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, non quibuslibet optimis viris. Hujusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non est igitur intellectualis natura cujus auxilio hae artes efficaciam habent bene disposita secundum virtutem.

Adhuc, Intellectus bene dispositi, est reducere homines in ea quae sunt hominum propria bona, quaequidem sunt bona rationis. Abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per hujusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes, sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et in deprehensione latronum et his similibus. Non igitur substantiae intellectivae quarum auxilio hae artes utuntur sunt bene dispositae secundum virtutem.

Amplius, In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur et irrationabilitas; requirunt enim hujusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, cum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationale et sibi diversum apparet. Non igitur hujusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

Praeterea, Non est bene dispositus. secundum intellectum, qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus; nam aliqui in executione harum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

Item, Bonum proprium intellectus est veritas. Cum igitur boni sit bonum adducere, cujuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operibus autem magorum plerumque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur. Intellectus igitur cujus auxilio utuntur non est bene dispositus secundum morem.

Adhuc, Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem, in suis invocationibus, utuntur quibusdam mendaciis quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur; comminantur enim quaedam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans caelum comminuet aut sidera deponet, ut narrat Porphyrius in epistola ad Anebontem (1). Illae igitur intellectuales substantiae, quibus adjuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur esse bene dispositae secundum intellectum.

Amplius, Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior; aut, si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur, suppliciter, quasi superiores; cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur esse bene dispositi secundum intellecum.

Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui hujusmodi operationes diis attribuebant.

(1) Teste S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 10, c. 11.

CAPUT CVII.

Quod substantia intellectualis cujus auxilio magicae artes utuntur non est mala secundum suam naturam.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus quarum auxilio magicae artes operantur.

In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam non tendit per accidens, sed per se, sicut grave deorsum. Sed, si hujusmodi substantiae intellectuales secundum suam naturam essent malae, naturaliter in malum tenderent. Non igitur per accidens, sed per se, tenderent ad malum. Hoc autem est impossibile; ostensum est enim supra (c. 16) quod omnia per se tendunt ad bonum et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur hujusmodi intellectuales substantiae sunt secundum suam naturam malae.

Adhuc, Quidquid est in rebus oportet quod causa vel causatum sit; alioquin, ad alia ordinem non haberent. Aut igitur hujusmodi substantiae sunt causae tantum aut etiam causata. — Si causae tantum: malum autem non potest esse causa alicujus nisi per accidens, ut supra (c. 14) ostensum est; omne autem quod est per accidens oportet reduci ad id quod est per se; oportet igitur quod in eis sit aliud prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Primum autem in unoquoque est ejus natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malae hujusmodi substantiae. — Idem etiam sequitur, si sint causata: nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum; malum ergo non potest esse effectus alicujus causae nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum non potest esse secundum naturam, cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod hujusmodi substantiae sint malae secundum suam naturam.

Amplius, Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, inquantum hujusmodi, est bonum; cujus signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur hujusmodi substantiae secundum suam naturam essent malae, nullum esse haberent.

Item, Ostensum est supra (l. 2, c. 15) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat, et quod primum ens est summum bonum. Cum autem omne agens, inquantum hujusmodi agat sibi simile, oportet quod ea quae a primo ente sunt bona sint. Praedictae igitur substantiae, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malae.

Amplius, Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni; cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, hoc non sit quasi simpliciter ma-

lum, sed quia est malum huic vel quantum ad hoc; sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic cui est nocivum; unde quod est alii venenum est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium hujus contrarium est bono particulari quod est proprium alterius; sicut calor, qui est proprium ignis, est contrarius frigori, quod est bonum aquae, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum, non particulare, sed simpliciter impossibile est quod secundum hunc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus; nam ejus bonum est in propria operatione, quae est universalium et eorum quae sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus, non solum simpliciter, sed nec etiam secundum quid.

Item, In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum; proprium enim objectum voluntatis est bonum intellectum; bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum; sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem; quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali igitur ordine, substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales quarum auxilio magicae artes utuntur sint naturaliter malae.

Praeterea, Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter sicut in proprium objectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi naturaliter intellectus erret circa judicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse; falsa enim judicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum suam naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus et ejus finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in judicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

Adhuc, Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui objecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis objecti ordinetur; sicut visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam, quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto judicio sui objecti. Proprium autem objectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae confirmatur; dicitur enim: *Omnis creatura Dei Bona*, 1 Tim., 4, 4; unde: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen., 1, 31.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium hujusmodi substantias intellectuales, quas daemones consueto nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epistola ad Anebontem, dicens *quosdam opinari esse quoddam spirituum genus cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme, simulans deos et daemones et animas defunctorum; et hoc est quod efficiat haec omnia quae videntur esse vel bona vel prava; caeterum, circa ea quae vere sunt bona, nihil opitulari; imo vero ista nec nosse, sed et mala consiliare et insimulare, atque impedire et invidere virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus; gaudere odoribus, adulationibus capi*. Haec quidem Porphyrii verba malitiam daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, satis aperte declarant; in hoc autem solo reprehensibilia sunt quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

CAPUT CVIII.

Rationes quod in daemonibus non possit esse peccatum.

Si autem in daemonibus non est naturalis malitia (ostensum est autem supra (c. 106) eos esse malos), necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit; videtur enim omnino hoc impossibile esse.

Ostensum est enim (l. 2, c. 70 et 90) nullam substantiam naturalem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam vel, secundum quosdam, animas corporum caelestium, de quibus inconveniens est aestimare quod sint malae, cum motus caelestium corporum sit ordinatissimus et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia, praeter intellectum, utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in hujusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quidquid igitur cognoscunt intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat; ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur quod, in hujusmodi substantiis, non possit esse voluntatis peccatum.

Adhuc, In nobis, peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur judicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hae autem passiones in daemonibus esse non possunt, quia hae passiones sunt partis sensitivae, quae nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur hujusmodi substantiae separatae habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas (earum) in malum tendat.

Amplius, Nulla virtus cognoscitiva circa proprium objectum decipitur, sed solum circa extraneum; visus enim non decipitur in judicio colorum; sed, dum homo per visum judicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem objectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat; sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus

corpori non unitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod, in substantiis separatis, accidat error in cognitione; ergo neque peccatum voluntatis.

Item, In nobis, falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. In operatione autem intellectus, qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis; quodquidem contingit inquantum intellectus noster, non statim, sed quodam inquisitionis ordine, ad cognoscendam quidditatem rei alicujus pertingit; sicut cum primo apprehendimus animal, et, dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad definitionem speciei; in quoquidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis id quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud; quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (l. 2, c. 101) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione hujusmodi substantiarum; unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

Praeterea, cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur quod id cujus est singulariter unum solum bonum in suo appetitu erret; et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam tamen peccatum accidit in appetitu naturali: semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem, peccatum accidit in appetendo, quia, cum sit natura nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona; aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum vel etiam secundum corpus; horum autem diversorum quae sunt hominis bona ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale ad principalius referendum est; unde, peccatum voluntatis in nobis accidit, cum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid contra id quod est nobis bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis; quin imo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

Adhuc, In nobis, peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in quorum medio virtus consistit; unde, in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium non contingit voluntatem peccare; nullus enim peccare potest in appetendo justitiam, nam ipsa justitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt appetere nisi bona intellectualia; ridiculum est enim dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia in quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam; nam secundum se media sunt superabundantiae et defectus, sicut verum est medium inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona per hoc in medio sunt quod secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint.

Amplius, Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest, scilicet in corporibus caelestibus. Multo igitur minus, in substantiis separatis et a contrarietate remotis et a materia et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

CAPUT CIX.

Quod in daemonibus possit esse peccatum et qualiter.

Quod autem in daemonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate sacrae Scripturae; dicitur enim quod *ab initio diabolus peccat*, 1 Joann. 3, 8; et de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii*, et quod *homicida erat ab initio*, Joann., 8, 44; et dicitur quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, Sap. 2, 24.

Si quis autem sequi vellet platonicorum positiones, facilis esset via ad solvendum praedicta. Dicunt enim daemones esse animalia corpore aerea; et sic, cum habeant sibi corpora unita, potest in eis esse etiam pars sensitiva; unde et passiones quae nobis sunt causa peccati eis attribuunt, scilicet iram et odium et alia hujusmodi; propter quod dicit Apulejus (1) quod sunt animo passiva. Propter hoc etiam quod uniti corporibus perhibentur, secundum positionem Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus; nam, secundum Platonem (2), etiam anima sensitiva incorruptibilis est; unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus; et sic nihil prohibet operationem sensitivae animae inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita, et per consequens passiones; et sic manet in eis eadem radix peccandi quae est in nobis.

Sed utrumque praemissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquae aliae substantiae intellectuales unitae corporibus, praeter animas humanas, ostensum est supra (l. 2, c. 91). Quod autem operationes sensitivae animae non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio unius sensus, sicut, corrupto oculo, visio deficit; propter quod, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur.

Ad evidentiam autem praemissae dubitationis considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus, ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis; sicut, cum tibia deficit propter suam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cujus objectum est bonum et finis. Quaelibet autem vo-

(1) Teste S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 8, c. 16.
(2) *De Leg.*, l. 10.

luntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, et non potest contrarium hujus velle. In illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere cujus bonum est ultimus finis; quod (1) non continetur sub alterius finis ordine, sed sub ejus ordine omnes alii fines continentur. Hujusmodi autem volens est Deus, cujus esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum suiipsius perfectionem, ita quod contrarium hujus velle non possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit, cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quae voluntate carent quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quae autem voluntate carent non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem (a) seipsis. Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini; et, quia ex fine necesse est ut regulae actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa (in qua finem constituit) alia regulariter disponeret et ut ejus voluntas ab alio superiori non regularetur; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetit Dei aequalitatem; non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu ejus cadere non poterat, et, hoc appetendo, appeteret se non esse (2), cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supradictis (l. 2, c. 39 et 40) apparet. Velle autem alios regulare et voluntatem suam a superiori non regulari est velle praeesse et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae; unde convenienter dicitur quod primum peccatum daemonis fuit superbia. Sed, quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo ex prima ordinatione voluntatis quae fuit in daemone consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, et odii ipsius ad Deum ut resistentem suae superbiae et punientem justissime suam culpam, et invidiae ad hominem, et multa alia hujusmodi.

Considerandum est etiam quod, cum proprium alicujus bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicujus superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive sit inferior; sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso; sed, si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis; ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiae autem separatae non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ab ultimam, ut ostensum est (l. 2, c. 95); et, quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est; non enim in suo bono quievisset sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquae per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt; aliae vero, servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturae ordinem, recte recederent. Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur (l. 4, c. 29 et 95); hoc enim pertinet ad poenas vel praemia bonorum vel malorum.

Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam quod, in uno homine, sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur; quodquidem in substantiis separatis non contingit; una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit, qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicujus superioris sub ordine divino manentis, ita in homine uno contingit peccatum dupliciter: Uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum, quodquidem peccatum est commune sibi et substantiae separatae; alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem, puta quando delectabilia carnis, in quae concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis; hujusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

CAPUT CX.

Solutio rationum praemissarum.

Sic ergo haec quae objecta sunt non difficile est solvere.

Non enim cogimur dicere quod error fuit in intellectu substantiae separatae, judicando aliquid bonum quod bonum non sit, sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat; cujusquidem considerationis ratio potuit esse voluntas in proprium bonum intense conversa; est enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus converti.

Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum nisi unum quod est sibi proprium, sed in hoc fuit peccatum quod praetermisit superius bonum, in quod debuit ordinari; sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

Patet etiam quod medium virtutis etiam praetermisit, inquantum se superiori ordini non subdidit;

(1) *Quod*, i. e. bonum; nam bonum est ultimus finis sub quo omnes alii fines continentur.

(2) *Hoc enim in intellectu... et, hoc appetendo,...* i. e. tum quia hoc in intellectu ejus cadere non poterat, tum quia, hoc appetendo, appeteret se non esse.

et sic plus dedit sibi quam debuit. Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subjecta ut primae regulae ordinanti.

Manifestum est igitur quod in peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem justitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

Nec etiam oportet quod, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim et omnia quae ratione carent aguntur tantum, et non agunt seipsa, non enim sui actus dominium habent, unde non possunt exire a regula primi ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primae regulae sufficienter recipere non possunt; quodquidem contingit ex indispositione materiae; et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiae locum non habet, nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt. Substantiae vero rationales sive intellectuales non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus; quodquidem tanto magis invenitur in eis quanto perfectior est ipsarum natura; quorum enim natura est perfectior, est et perfectior eorum virtus in agendo; unde naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto, ex hoc scilicet quod sibiispsis, inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

CAPUT CXI.

Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur.

Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit; oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas prae aliis creaturis.

Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae et in dignitate finis. In perfectione quidam naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; caeterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant, ut ex supradictis (c. 110) patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis et eorum quae operationi subjiciuntur, sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae; aliter enim operatur medicus et aegritudinem pellendam et ad sanitatem conservandam, atque aliter in corporibus diversimode complexionatis; et similiter oportet, in regimine civitatis, diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subjiciuntur regimini et secundum diversa ad quae ordinantur; oportet enim aliter disponi milites ut sint praeparati ad pugnam, et artifices ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur et alia secundum quam ordinantur caeterae creaturae.

CAPUT CXII.

Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas.

Primum igitur, ipsa cognitio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit, qua sibi propter se provideatur; aliorum vero conditio, quae non habet dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

Quod enim ab altero tantum agitur rationem instrumenti habet, quod vero per se agit habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur; unde oportet quod omnis operationis diligentia quae circa instrumenta adhibetur ad principale agens referatur sicut ad finem. Quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, inquantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur ergo a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.

Adhuc, Quod dominium sui actus habet liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est; quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subjectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subjecta est, sola vero natura intellectualis libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se caeteris autem creaturis propter ipsas (1).

Amplius, Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter ille ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem; sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad operandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis (c. 22) patet. Sola igitur intellectuales natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

Item, In quolibet toto, partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliae vero ad conservationem vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturae, quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas.

Praeterea, Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; quaelibet autem alia substantia particularem

(1) *Ipsas*, i. e. intellectuales creaturas.

solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

Adhuc, Sicut agitur unumquodque cursu naturae ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturae currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est igitur quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

Amplius, Quod aliquis propter se quaerit semper quaerit; quod enim propter se est semper est; quod vero aliquis propter aliud quaerit non opus est quod semper quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus (l. 1, c. 23) est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus sunt propter se a Deo volita; quae autem non semper sunt, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles; sunt autem mutabiles solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur propter se, aliae vero propter ipsas.

Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinentur. Sic enim quod ad perfectionem totius omnes partes ordinantur in quantum una deservit alteri; sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis quod deservit cordi (1), unde non est contrarium pulmonem esse propter cor et propter totum animal; et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi; si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non essent universum completum.

Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur; ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam; non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem; toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam; ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominem requirit quod individua ordinentur ad speciem.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa; quia bona quae propter divinam providentiam sortiuntur non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

(1) Ex haec assertione necnon et multis aliis quae in S. Thomae, sicut et caeterorum scholasticorum, operibus occurrunt concludi potest naturalistas hujus temporis non tam alienos fuisse quam vulgo creditur recentiorum doctrinae circa verum sanguinis in corpore munus, quam nimis fidenter praesumunt ab Harveo, vel paulo ante eum totaliter inventam.

Hinc est quod dicitur: *Ne videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt*, Deuter. 4, 19; et dicitur: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus oves et boves universas, insuper et pecora campi*, Psal. 8, 8, et: *Tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos*, Sap., 12, 18.

Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat, ex divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur, unde absque injuria homo eis utitur, occidendo vel quolibet alio modo; propter quod et Dominus dixit ad Noe: *Et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum, quasi olera virentia tradidi vobis omnia*, Gen. 9, 3.

Si qua vero in sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda, hoc fit: vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis sive alterius vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus (1 Cor., 9, 9 et seq.) exponit illud Deuteronomi (25, 4) de non ligando ore bovis triturantis.

CAPUT CXIII.

Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.

Omnis enim res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae, quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum, creatura autem rationalis propter seipsum gubernatur, ut ex dictis manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.

Adhuc, Quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem non est in istis agere vel non agere; quae enim consequuntur speciem sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationales creaturae actus directionem habent, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Amplius, Sicut supra (c. 76) ostensum est, di-

vina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei; cujus signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem sed etiam secundum individuum.

Item, Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem; tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum, secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Praeterea, Creatura rationalis sic divinae providentiae subjacet quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest; unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere; quod non contingit in caeteris creaturis quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet; potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentiae divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationales creaturae, inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Item, Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.

Hinc est quod, licet divinae providentiae omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud: *Quid est homo, quod memor es ejus aut filius hominis, quoniam visitas eum?* Psalm., 8, 5; et: *Numquid de bobus cura est Deo*, 1 Cor., 9, 9. Quaequidem ideo dicuntur quia de humanis actibus Deus curam habet, non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

CAPUT CXIV.

Quod divinitus hominibus leges dantur.

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari.

Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent, est (c. 113). Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur; et hoc dicimus legem.

Adhuc, Rationalis creatura, ut dictum est, sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quamdam divinae providentiae participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

Item, Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.

Praeterea, Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

Amplius, Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis, cujuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur; sicut inferior artifex ab architectone et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

Hinc est quod dicitur: *Dabo legem meam in visceribus eorum*, Jerem., 31, 33; et: *Scribam ei multiplices leges meas*, Oseae 8, 12.

CAPUT CXV.

Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum.

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit, sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

Adhuc, Lex sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis, rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo; in hoc enim felicitas ejus consistit, ut supra (c. 37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit ut Deo adhaereat.

Amplius, Intentio cujuslibet legislatoris est eos quibus legem dat facere bonos; unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina praecipue intenduntur qui sunt optimi. Sed, inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus praecipue lex divina ordinat homines.

Item, Illud praecipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo

subditur Deo; non enim aliquis alicujus regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur praecipuum in divina lege esse debet ut mens humana Deo adhaereat.

Hinc est quod dicitur: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua,* Deuter., 10, 12.

CAPUT CXVI.

Quod finis legis divinae est dilectio Dei.

Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem, necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum. Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas; nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum completionem recipit per eam quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed differenter: nam ei quidem cui inhaeret propter timorem inhaeret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhaereat ei imminet; ei vero cui adhaeret propter amorem adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se principalius est eo quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

Item, Finis cujuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et praecipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem quam id quod vult propter timorem tantum; nam quod vult propter timorem tantum dicitur mixtum involuntario, sicut aliquis vult in mari projectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni scilicet Dei maxime facit bonos et est maxime intentum in divina lege.

Praeterea, Bonitas hominis est per virtutem; virtus enim est quae bonum facit habentem; unde et lex intendit homines facere virtuosos et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur. Hoc autem facit maxime amor; nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

Adhuc, Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de motione primi moventis et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinae dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius (1) legislatoris ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur: *Finis praecepti est charitas,* 1 Tim., 1, 5; et dicitur quod *maximum et primum mandatum* in lege est; *Diliges Dominum Deum tuum,* Matth., 22, 37-38. Inde est quod lex nova, tamquam perfectior; dicitur lex amoris: lex autem vetus, tamquam imperfectior, dicitur lex timoris.

CAPUT CXVII.

Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi.

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

Adhuc, Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo et eos qui conjuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus suiipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

Amplius, Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

Item, Ad hoc quod homo divinis vacet indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Cum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

Praeterea, Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturali ut se invicem diligant; cujus signum est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu et aliis hujusmodi, ac si omnis homo homini esset familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.

Hinc est quod dicitur: *Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem,* Joan., 15, 12: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum,* 1 Joan., 4, 21; et dicitur quod secundum mandatum est: *Diliges proximum tuum sicut seipsum,* Matth., 22, 39.

CAPUT CXVIII.

Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quae est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis, initium esse oportet visionem in-

(1) *Totius legislatoris,* i. e. omnis legislatoris.

telligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; et praecipue secundum quod in ejus fruitione nostra beatitudo consistit, igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

Item, Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo. Sed, sicut homo subditur Deo amando, quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo, quantum ad intellectum; non autem credendo aliquid falsum, quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquod falsum non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

Adhuc, Quicumque errat circa aliquod quod est de essentia rei non cognoscit illam rem, sicut si aliqui apprehenderet animal irrationale, aestimans hoc esse hominem; non cognosceret hominem: secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium ejus. Sed, in compositis, qui erat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum; in simplicibus autem; hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus nullo modo cognoscet Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum nec desiderare ipsum ut finem. Cum igitur lex divina ad hoc tendat ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

Amplius, Falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus; nam bonum intellectus est verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia proihibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo et de his quae sunt Dei excludere.

Hinc est quod dicitur: *Sine fide impossibile est placere Deo*, Heber., 11, 6; et, antequam alia praecepta legis ponantur, praestituitur recta fides de Deo, cum dicitur: *Audi Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est*, Deuter., 6, 4.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

CAPUT CXIX.

Quod per sensibilia quaedam mens nostra dirigitur in Deum.

Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda. Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia quae homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum. Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur aut ungitur aut pascitur aut potatur cum sensibilium verborum prolatione, ut homini repraesentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a Deo, cujus nomen sensibilibus vocibus exprimitur. Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos provocent in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus: quae non fiunt quasi Deus his indigeat, quia omnia novit et cujus voluntas est immutabilis et qui affectum mentis et etiam motum corporis non propter se accepta; sed propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur; simul etiam per hoc Deum profitemur animae et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirum si haeretici, qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, hujusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehendunt. In quo etiam apparent quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam non judicant ad interiorem cognitionem et affectionem; nam experimento apparent quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem; unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostrae elevationem in Deum.

In his autem corporalibus Deo exhibendis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim colere dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus; circa Deum autem adhibemus studium nostro actu non quidem ut proficiamus ei sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur, sed quia per hujusmodi actus proficimus in Deum. Et, quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus; sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei, pertinent inquantum per hujusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

Hinc est quod Dei cultus religio nominatur, quia hujusmodi actibus quoddammodo homo se ligat ut ab eo non evagetur, et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo ut suo modo reverentiam ei impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium.

Hinc est etiam quod religio nomen accepit pietatis; nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus; unde convenienter quod Deo parenti omnium honor exhibetur pietatis esse videtur (1); propter quod qui his quae ad divinum cultum pertinent adversantur impii dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est, et totum quod in nobis est ipsi debemus; ac, per hoc quod vere Dominus noster est, id quod in honorem Dei exhibemus servitium dicitur. Est autem Deus Dominus, non per accidens, sicut omnis homo, sed per naturam. Ideo aliter debetur servitium Deo et aliter homini, cui per accidens subdimur et qui habet aliquod particulare in rebus

(1) *Unde convenienter...* i. e. Unde videtur convenienter pertinere ad pietatem honor exhibitus Deo parenti omnium.

dominium, et id a Deo derivatur; unde servitium quod debetur Deo, specialiter apud Graecos λατρία vocatur.

CAPUT CXX.

Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus.

Fuerunt autem aliqui qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quae supra homines sunt. Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam aestimaverunt: primo quidem, post summum Deum, substantiis intellectualibus caelestibus, quas deos etiam vocabant, sive essent substantiae omnino a corporibus separatae sive essent animae orbium aut stellarum; secundo etiam, quibusdam substantiis intellectualibus, quas unitas esse credebant corporibus aereis, quos daemones esse dicebant, et tamen, quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aereum est supra terrestre, hujusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant, et in comparatione ad homines deos illos esse dicebant, quasi medios inter homines et deos; et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status praesentis vitae transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas heroas aut manes vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur. Quidam vero, Deum esse animam mundi aestimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis ejus partibus esset cultus divinitatis exhibendus; non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant; sicut et homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animam. Quidam vero etiam ea quae infra hominem sunt secundum naturam homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, inquantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturae, et, cum quasdem imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia caelestium corporum vel ex praesentia aliquorum spirituum, dicebant his imaginibus divinum cultum esse exhibendum, quas etiam imagines deos vocabant, propter quod et idololatrae sunt dicti, quia latriae cultum idolis, id est imaginibus, impendebant.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum principium separatum cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo, exhibemus, ut dictum est (c. 119), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis, nisi per hoc quod ei aliquid separatum exhibemus, quod dicimus cultum divinum. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur, si cultus divinus pluribus exhibeatur.

Praeterea, Sicut dictum est supra (c. 119), hujusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in specialem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo; nam ad consueta facilius movetur. Habet autem hoc humana consuetudo quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis exercitandus ad hoc quod aestimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod exhibeat ei quod nulli alteri exhibetur; et hoc dicimus latriae cultum.

Item, Si cultus latriae alicui deberetur quia est superior, et non quia summus, cum hominum unus alio sit superior et etiam Angelorum, sequeretur quod unus homo exibere latriam alteri deberet et Angelus Angelo; et, cum ille inter homines qui superior est quantum ad unum sit inferior quantum ad aliud, videtur quod mutuo sibi homines latriam exhibere deberent; quod est inconveniens.

Adhuc, Secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suae; ostensum est enim (l. 2, c. 21) quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid speciale Deo reddere in recognitionem beneficii specialis; et hoc est latriae cultus.

Amplius, Latria servitium dicitur: servitium autem domino debetur. Dominus autem proprie et vere est qui aliis praecepta operandi dispensat et a nullo regulam operandi sumit; qui enim exsequitur quod a superiori fuerit dispositum magis est minister quam dominus. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra (c. 64) ostensum est; unde, in sacra Scriptura, et Angeli et superiora corpora ministrare dicuntur, et Deo, cujus ordinationes exequuntur, et nobis, in quorum utilitatem actiones eorum proveniunt. Non est igitur cultus latriae; qui summo debetur Domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

Item, Inter alia quae ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium; nam genuflexiones, prostrationes et alia hujusmodi honoris judicia, etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum aestimavit aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo, sicilicet quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini; quaequidem conveniunt soli summo rerum principio. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 77) quod animae rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse enim solus hominis voluntatem potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra (c. 62 et 89) ostensum est. Patet etiam ex superioribus quod in ejus solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriae cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

Licet autem positio quae ponit Deum summum non esse aliud quam animam mundi magis a veritate recedat, ut supra ostensum est, illa vero quae ponit Deum separatum esse et ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas sive corpori conjunctas, sit vera; haec tamen positio rationabilius movetur ad exhibendum latriae cultum diversis. Exhibendo enim latriae cultum diversis rebus, videntur (1) uni summo Deo latriam exhibere, ad quem secundum eorum positionem diversae partes mundi comparantur sicut

(1) *Videntur..,* Suppl. *ii qui hanc positionem tenent.*

ad animam hominis diversa corporis membra. Sed etiam ei ratio obviat.

Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriae cultum ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus diversis rebus exhibendus, sed uni tantum.

Adhuc, Si mundus ponitur animam habere quae totum animet et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva vel sensitiva, quia harum partium animae operationes non competunt omnibus partibus universi. Dato etiam quod mundus haberet animam sensitivam vel nutritivam, non propter hujusmodi animas deberetur ei latriae cultus, sicut nec brutis animalibus nec plantis. Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt, Deum, cui debetur latria; esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali; quaequidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum; quod etiam in nostra anima, quae est ignobilior, patet; non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in tertio de Anima (text. comm. 6). Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam ejus, secundum eorum radicem.

Amplius, Si secundum eorum positionem, una tantum sit anima quae totum mundum animat et partes omnes ipsius (mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam), erit ergo unus tantum Deus, et sic cultus divinitatis non debetur nisi tantum uni. — Si vero sit una anima totius et diversae partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere quod animae partium sub anima totius ordinentur; eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus quae summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem. Non erit igitur exhibendus latriae cultus partibus mundi sed solum toti.

Praeterea, Manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus latriae cultus. Et tamen ipsi colebant animas et mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem et alia hujusmodi inanimata corpora.

Item, Manifestum est quod superius non debet inferiori latriae cultum. Homo autem (tanto) superior est, ordine naturae, ad minus omnibus inferioribus corporibus quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset exhibendus latriae cultus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

Eadem etiam inconvenientia sequi necesse est, si quis dicat quod singulae partes mundi habeant proprias animas, non autem totum habet aliquam animam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli, secundum praemissa, debetur latriae cultus.

His autem positionibus irrationabilior est illa quae dicit imaginibus esse latriae cultum exhibendum.

Si enim hujusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus caelestibus, non propter hoc debetur eis latriae cultus, cum nec ipsis corporibus caelestibus debeatur, nisi forte propter eorum animas, ut quidam posuerunt. Hae autem imagines ponuntur virtutem aliquam, consequi ex corporibus caelestibus secundum eorum corporalem virtutem.

Praeterea, Manifestum est quod non consequuntur ex caelestibus corporibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cujuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

Adhuc, Causa potior est effectu. Harum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur quod hujusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae, hoc etiam non sufficit, tum nulli spirituali substantiae debeatur latriae cultus nisi soli summae.

Praeterea, nobiliori modo anima rationalis adhaeret corpori hominis quam aliqua spiritualis substantia adhaereat praedictis imaginibus; adhuc igitur homo remanet in majori dignitate quam praedictae imagines.

Adhuc, Cum hujusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectus sortiantur, quod illae spirituales substantiae sint vitiosae; quod etiam manifestius probatur per hoc quod responsionibus decipiunt et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus; et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriae cultus.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriae cultus soli uni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur *Qui immolat diis occidetur, praeter quam Domino soli*, Exod , 22, 20; et: *Dominum Deum tuum timebis et illi soli servies*, Deuter., 6, 13; et dicitur de Gentilibus: *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum*, Rom., 1, 22-23; et infra: *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula. Amen.* Ibid., 25.

Quia ergo indebitum est quod latriae cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae, manifestum est quod ad praedictas indebitas culturas instinctu daemonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur: *Omnes dii gentium daemonia*, Psalm., 95, 5; et: *Quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo*, 1 Cor., 10, 20.

Quia igitur est principalis legis divinae intentio ut homo Deo subdatur et ei singularem reverentiam exhibeat, non solum corde, sed etiam et opere corporali, ideo primitus in Exodo, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur: *Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem*, Exod., 20, 3-4. Secundo indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicujus falsi; et hoc est quod dicitur: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*, Exod., 20, 7. Tertio indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinae contemplationi vacet; et ideo dicitur: *Memento ut diem sabati sanctifices*, Exod., 20, 8.

CAPUT CXXI.

Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia.

Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus vel mentem a Deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit ad hujusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhaereat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

Adhuc, Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cujus quidem ratio, homini a Deo proposita, divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur, et corpus animae, et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

Amplius, Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

Praeterea, Ad unumquemque legislatorem pertinet lege statuere ea sine quibus lex observari non potest. Cum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam praecipere ut omnia quae sunt hominis rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur: *Rationabile obsequium vestrum*, Rom., 12, 1; et: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*, 1, Thess., 4, 3.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

CAPUT CXXII.

Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale.

Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorumdam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum.

Dicunt enim: Sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate vel patris vel alicujus alterius existat; si quis ad eam accedat, ea volente, non facit illi injuriam, quia sibi placet et sui corporis habet potestatem; et alteri non facit injuriam quia sub nullius potestate esse ponitur; non videtur igitur esse peccatum.

Non autem videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit injuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus, ut dictum est (c. 121). Hoc autem non apparet contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua injuria fieri. — Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat injuria proximo qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum aliquem scandalizari, et sic sit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere. Dictum est enim (c. 6 et 40) quod Deus uniuscujusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscujusque quod finem suum consequatur, malum autem ejus est quod a debito fine divertat. Sicut autem in tota, ita et in partibus, considerari oportet ut scilicet unaquaeque pars hominis et quilibet actus ejus finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei; alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor et similia, ad nihil necessaria sunt; unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur, non solum autem hoc requiritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem [non] esset hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur, quia generatum non remaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata debet esse seminis emissio ut sequi possit et generatio conveniens et geniti educatio.

Ex quo patet quod contra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit; et, si ex proposita hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali conjunctione maris et feminae; propter quod hujusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non posset, hoc non est contra naturam nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed educatio conveniens impediatur.

Est enim considerandum quod, in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem; sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt cibum sibi quaerere; cum enim avis non nutriat lacte pullos (quod in promptu est velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit), sed oporteat quod cibum alienum pullis quaerat et praeter hoc in cibando eos foveat, non sufficeret ad hoc sola femella; unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari, in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem foetus. Manifestum est autem quod, in specie humana, femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens, secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicantes accidit. — Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat foetum quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

Rursus, Considerandum est quod, in specie humana, proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus, sed etiam instructione quantum ad animam; nam alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi providere possunt; homo autem ratione vivit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet: unde necesse est ut filii a parentibus quasi jam expertis instruantur. Nec hujusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur; et tunc etiam propter impetus passionum quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris in quo est et ratio perfectior ad instruendum et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae.

Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod, non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale; et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum; et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet aut pedibus operetur aliquid manibus operandum; quia per hujusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei; unde, post peccatum homicidii, quo natura humana jam in actu existens destruitur, hujusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

Haec autem quae praemissa sunt divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest sit illicita patet; dicitur enim: *Cum masculo non commiscearis coitu femineo, quia abominatio est. Cum omni pecore non coibis*, Levit., 18, 22, 23; et: *Neque molles, neque masculorum concubitores.... regnum Dei possidebunt*, 1 Cor., 6, 10: Quod etiam fornicatio et omnis coitus praeter propriam uxorem sit illicitus patet; dicitur enim: *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel*, Deuter., 23, 17; et: *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire*, Tob., 4, 13; et: *Fugite fornicationem*, 1 Cor., 4, 18.

Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse majus peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione, et dicentium fornicationem non esse peccatum.

CAPUT CXXIII.

Quod matrimonium debet esse indivisibile.

Si quis autem recte consideret praedicta ratio non solum ad hoc perducere videtur ut societas maris et feminae, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam.

Possessiones enim ad conservationem naturalis vitae ordinantur; et, quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conservatur in filio, secundum naturam est conveniens ut in his quae sunt patris succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Si igitur sollicitudo patris de filio causat, etiam in avibus, commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae; in humana specie, pater et mater simul commaneant.

Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare, non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem quia mas est et ratione perfectior et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis; cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore juventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam aetate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem aequitatem.

Item, Manifeste apparet inconveniens si mulier virum dimittere posset, cum mulier naturaliter viro subjecta sit tamquam gubernatori. Non est autem in potestate ejus qui alteri subjicitur ut ab ejus regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris.

Praeterea, Naturalis quaedam sollicitudo inest hominibus de certitudine prolis; quod propter hoc necessarium est quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur certitudinem prolis impediunt sunt contra naturalem instinctum humanae speciei. Si autem vir posset mulierem dimittere vel mulier virum et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanae quod mulier a viro separetur. Sic igitur non solum diuturnam, sed individuam oportet esse, in humana specie, maris et feminae conjunctionem.

Amplius, Amicitia, quanto major est tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima, amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quamdam suavem amicitiam facit, sed ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum hujus, homo propter uxorem et patrem et matrem dimittit, ut dicitur in Genesi 2, 24. Inconveniens est igitur quod matrimonium sit omnino dissolubile.

Ulterius autem considerandum est quod, inter naturales actus, sola generatio ad bonum commune ordinatur; nam comestio et aliarum superfluitatum

emissio ad individuum pertinent, generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem prolis oportet legibus ordinari, et divinis et humanis. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt, sicut et in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit; si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent, sicut ea quae divinitus revelantur superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod conjunctio maris et feminae sit individua et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quamdam rationem apponit ex significatione inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiae, qua est una unius. Sic igitur inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnat, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur; unde ex hoc etiam magis circa hoc peccatur ex inordinatione quam circa sumptionem cibi aut alterius hujusmodi. Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine alia omnia ordinari conjunctio maris et feminae non solum sic est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit, vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae aut civilis societatis. Ad quosquidem bonos mores pertinet individua conjunctio maris et feminae; sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognoscunt se indivisibiliter conjunctos; erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione aestimant; subtrahantur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris, et fit firmior inter affines dilectio; tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur, si vir uxorem dimittere posset aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

Hinc est quod dicitur: *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur; et qui dimissam duxerit, moechatur*, Matth., 19, 9; et: *Iis autem qui matrimonio juncti sunt, praecipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere*, 1 Cor. 7, 10.

Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores; quod tamen in veteri lege praemissum fuit Judaeis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum; permissum ergo fuit minus malum ad excludendum majus malum.

CAPUT CXXIV.

Quod matrimonium debeat esse unius ad unam.

Considerandum autem videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quae coitu utuntur quod consortium in compari non compatiuntur; unde propter coitum pugnae in animalibus existunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una communis ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut et voluptate cibi, quaequidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedant aut e converso: sicut in libertate cibo fruendi impeditur aliquod animal, si cibum quem ipsum sumere cupit aliud animal usurpet: et ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis, quia, ut dictum est, homo naturaliter desiderat certus esse de prole: quaequidem certitudo omnino tolleretur, si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius. — Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur utraque praedictarum rationum concurrit; sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda (non enim certitudo prolis impeditur, si unus mas plures feminas cognoscat), facit autem contra hoc ratio prima: nam, sicut libertas utendi femina tollitur a mare, si femina habeat alium, ita et eodem libertas a femina tollitur, si mas habeat plures. Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Valerius Maximus (1) quod credebant nec propter sterilitatem fidem conjugalem debere dissolvi.

Item, In omni animalis specie in quo patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quae simul nutriunt pullos; non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas et femina habet plures mares, sicut in canibus, gallinis et hujusmodi. Cum autem masculo, inter omnia animalia, sit magis cura de prolis in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod unus mas unam feminam habeat, et e converso.

Adhuc, Amicitia in quadam aequalitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur, quia, apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillae habentur.

Praeterea, Amicitia intensa non habetur ad multos, ut patet per Philosophum (Ethicor., 8, c. 5). Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

Amplius, Sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores, quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

Hinc est quod dicitur: *Erunt duo in carne una*, Gen., 2, 24.

Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores, et opinio Platonis, qui posuit uxores debere esse communes; quem in nova lege secutus est Nicolaus, unus ex septem diaconibus.

(1) Val. Max., *De memor. dictis*, l. 2, c. 1.

CAPUT CXXV.

Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos.

Propter hujusmodi etiam causas rationabiles, ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur, quae secundum originem sunt conjunctae.

Nam, cum in matrimonio sit diversarum personarum conjunctio, illae personae quae debent se reputare quasi unum propter eamdem originem convenienter a matrimonio excluduntur, ut dum se per hoc (1) unum esse recognoscunt, ferventius se diligant (2).

Item, Cum ea quae inter virum et uxorum aguntur quamdam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter conjunctionem sanguinis reverentia debetur. Quaequidem ratio videtur in veteri lege inducta, propter hoc quod dicitur: *Turpitudinem sororis tuae... non revelabis*, Levit., 18, 9; et similiter de aliis.

Praeterea, Ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus, quia, cum haec voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quae recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus, si liceret homini per coitum conjungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis; quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis conjunctio legibus inhiberetur.

Adhuc, Delectatio coitus maxime corrumpit aestimationem prudentiae. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quae conjunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis conjungi, quia in eis conjungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione amori concupiscentiae; et, multiplicato amore, necesse est magis animam delectationibus subdi.

Amplius, In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personae extraneae per matrimonia colligantur. Conveniens fuit igitur legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

Adhuc, Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter conjungatur quibus naturaliter debet esse subjectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subjectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret, cum in matrimonio sit quaedam conjunctio socialis.

Hinc est quod dicitur: *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat*, Levit., 18, 6.

Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio est ad ea quae sunt in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est autem praedictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere, non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo posset accidere omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores et eis similes auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et, si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest; sicut, in veteri lege ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

(1) *Per hoc,* i. e. per eamdem originem.
(2) *Se diligant,* supple *ut cognati.*

CAPUT CXXVI.

Quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum.

Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali conjunctione utatur contra id quod convenit proli generandae et educandae, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali conjunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis. Lege autem divina haec solum prohibita sunt quae rationi adversantur, ut ex supradictis patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis conjunctio sit peccatum.

Adhuc, Cum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, cujuslibet membri finis est usus ejus sicut et cujuslibet alterius instrumenti. Quorumdam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorumdam membrorum corporis. Id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse secundum se malum, quia ea quae naturaliter sunt ex divina providentia ordinantur ad finem, ut ex supradictis patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Amplius, Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicujus speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad conjunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Item, Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

Hinc est quod dicitur: Mulier *non peccat, si nubat,* 1 Cor. 7, 36.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnem carnalem conjunctionem esse illicitam; unde totaliter matrimonium et nuptias damnant; quorum quidam hoc ideo dicunt quia credunt temporalia, non a bono, sed a malo principio esse.

CAPUT CXXVII.

Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se.

Sicut autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit

debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

Adhuc, Nullius rei usus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est, quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra ostensum est, potest autem aliquis cibus esse alicui malus, inquantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullus igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est peccatum secundum se; sed potest esse peccatum, si praeter rationem aliquis ipso utatur secundum suam salutem (1).

Amplius, Uti rebus ad hoc quod sunt non est secundum se malum. Sunt autem plantae propter animalia, animalium vero quaedam propter alia et omnia propter hominem, sicut ex superioribus patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus, vel ad esum vel ad quidquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

Item, Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso; peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quodquidem contingit: uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cum aliquis, propter delectationem quae est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum vel secundum quantitatem: alio modo, secundum quod repugnat conditioni ejus qui utitur cibis vel eorum cum quibus conversatur, puta cum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat et aliter quem eorum mores habeant cum quibus convivit; tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti, propter aliquam causam specialem (puta, in veteri lege, quidam cibi prohibebantur propter significationem; in Ægypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bovinae, ne agricultura impediretur), vel etiam secundum quod aliquae regulae prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refrenandam.

Hinc est quod Dominus dicit: *Non quod intrat in os coinquinat hominem*, Matth., 15, 11; et dicitur: *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam*, 1 Cor., 10, 25; et dicitur: *Omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, 1 Tim., 4, 4.

Per hoc autem excluditur quorumdam error qui usum quorumdam ciborum secundum se dicunt esse illicitum: de quibus Apostolus dicit ibidem: *In novissimis temporibus, discedent quidam a fide attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum prohibentium nubere, abstinere a cibis quod Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione*, 1 Tim., 4, 1-3.

Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest, ea vero quae exterius possidetur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae et ad alias corporis necessitates, consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod juste homo possideat quae habet et quod in eis finem voluntatis suae non constituat et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.

Hinc est quod Apostolus divites non condemnat sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: *Divitibus hujus saeculi praecipe non sublime sapere neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo (qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum), bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare*, 1 Tim., 6. 17-18: et: *Beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris*, Eccli., 31, 8.

Per hoc etiam excluditur quorumdam error, qui, ut Augustinus dicit (1), Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus et res proprias possidentes, quales habet catholica Ecclesia et monachos et clericos plurimos; sed ideo isti haeretici sunt quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent.

CAPUT CXXVIII.

Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur.

Ex his ergo quae dicta sunt manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in ejus usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

Adhuc, Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat. Juvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem quam etiam quantum ad effectionem; juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo; unde dicitur: *Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui*, Proverb. 27, 17; et: *Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum societatis suae; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli, quia, cum ceciderit, non habet sublevantem se. Et si dormierint duo fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet? Et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei*, Eccle., 4, 9-12. Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

Amplius, Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt sub debito ordine continere, ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat; quod est homines pacem habere ad invicem; pax enim hominum nihil aliud

(1) *Praeter rationem secundum suam salutem*, i. e. praeter modum quem ratio praescribit ad sanitatem corporis.

(1) S. Aug., *de Haeres.*

est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit (1).

Item, Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent ordinatam concordiam esse, quae est pax. Hinc est quod dicitur: *Qui posuit fines tuos pacem*, Psalm., 147, 14; et Dominus dicit: *Haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis*, Joan. 16, 33.

Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur quando unicuique quod suum est redditur, quod est justitiae; et ideo dicitur: *Opus justitiae pax*, Isai., 32, 17. Oportuit igitur per legem divinam justitiae praecepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est et abstineret a nocumentis ei inferendis. — Inter homines autem maxime est aliquis parentibus debitor; et ideo, inter praecepta legis quae nos ad proximum ordinant, ponitur: *Honora patrem tuum et matrem tuum*, Exod., 20, 12; in quo intelligitur praecipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud: *Reddita omnibus debita*, Rom., 13, 7. Deinde ponuntur praecepta quibus praecipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis, ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est: *Non occides*, Exod. 20, 13: neque in persona conjuncta, quia scriptum est: *Non moechaberis*, Exod. 20, 14; neque etiam in exterioribus rebus, quia scriptum est: *Non furtum facies*, Exod., 20, 14: prohibemur etiam ne contra justitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*, Exod., 20, 16. Et, quia Deus etiam cordium judex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet uxorem aut aliquam rem ejus.

Ad hujusmodi autem justitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecipit lex divina; quodquidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum; qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet et etiam liberaliter superaddit; unde tota legis impletio ex dilectione dependet, secundum illud Apostoli: *Plenitudo legis est dilectio*, Rom., 13, 10; et Dominus dicit quod *in his duobus mandatis*, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet*, Matth., 22, 40. Sed, quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet, ab exteriori trahendi sunt ad justitiam legis implendam; quodquidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent; unde dicitur: *Cum feceris judicia tua in terra*, scilicet puniendo malos, *justitiam discent habitatores orbis*, Isai., 26, 9. Alii vero sic sunt dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet. Secundi igitur sibi ipsi sunt lex, habentes charitatem, quae eos loco legis inclinant et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur; sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum; unde dicitur: *Lex justo non est posita, sed injustis*, 1 Tim., 1, 9; quod non est sic intelligendum quasi justi non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt, sed quia isti inclinantur ex seipsis ad justitiam faciendam, etiam sine lege.

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 19, c. 13.

CAPUT CXXIX.

Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.

Ex praemissis autem apparet quod ea quae divina lege praecipiuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia quae sunt in homine sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae lege divina praecipiuntur secundum se naturaliter recta.

Praeterea, Homines ex divina providentia sortiuntur naturale judicatorium rationis, ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae.

Praeterea, Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscujusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini convenientes.

Adhuc, Cuicumque est aliquid naturale oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt: unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

Amplius, Supra ostensum est quod omnis homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quaequidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus homini naturaliter convenientes.

Item, Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animae propter rationem, sicut et in aliis rebus materia est propter formam et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem juvetur. Si autem secus acciderit, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et comessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis

impeditur, et subdi (1) passionibus, quae liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

Praeterea, Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem e contrario se habent sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (c. 112) quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta; quaecumque vero e contrario se habent sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum, in humanis actibus, non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod dicitur quod *judicia Domini* sunt *vera, justificata in semetipsis*, Psalm. 18, 10.

Per hoc autem excluditur positio dicentium quod justa et recta sunt secundum legem posita (2).

CAPUT CXXX.

De consiliis quae dantur in lege divina.

Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis, impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam ut sine eo justitia esse non possit; non enim virtus et justitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur: et ideo hujusmodi divinae legis admonitiones dicuntur consilia, et non praecepta, in quantum suadetur homini ut propter meliora minus bona praetermittat. Occupatur autem humana sollicitudo, secundum communem modum humanae vitae, erga tria: Primo quidem, circa propriam personam, quid agat aut ubi conversetur; secundo autem, circa personas sibi conjunctas, praecipue uxorem et filios; tertio circa res exteriores procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur homini in lege divina consilium paupertatis, ut scilicet res hujus mundi abjiciat, quibus animus ejus sollicitudine aliqua implicari posset; hinc est quod Dominus dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus..., et veni sequere me*, Matth., 19, 21. Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum, datur homini consilium de virginitate vel continentia; hinc est quod dicitur: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo; consilium autem do*, 1 Cor., 7, 25; et hujusmodi consilii rationem assignans, subdit: *Qui sine uxore est sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori et divisus est*, 1 Cor., 7, 32-33. Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium obedientiae, per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori; propter quod dicitur: *Obedite praepositis vestris et subjacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri*, Hebr., 12, 17.

Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cum dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus..., et veni, sequere me*, quasi in sua sequela vitam perfectionis constituens. Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum abjiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam suiipsius; et hoc signant verba Scripturae; dicitur enim: *Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam*, Cantic., 8, 7; et: *Simile est regnum caelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit, et emit eam*, Matth., 13, 45-46; et: *Quae mihi fuerunt lucra haec arbitratus sum propter Christum detrimenta.... propter quem omnia detrimentum feci et abritror ut stercora, ut Christum lucrifaciam*, Philipp., 3, 7-8.

Quia igitur praedicta tria dispositiones ad perfectionem sunt et effectus et signa, convenienter qui praedicta tria Deo vovent in statu perfectionis esse dicuntur. Perfectio autem ad quam praedicta disponunt in vacatione mentis circa Deum consistit; unde et praedictorum professores Religiosi dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cujusdam sacrificii dedicantes et quantum ad res per paupertatem, et quantum ad corpus per continentiam, et quantum ad voluntatem per obedientiam. Religio igitur in cultu divino consistit, ut supra dictum est.

CAPUT CXXXI.

Rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra evangelicam doctrinam; quorum primus Vigilantius invenitur: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, dicentes se esse legis doctores, *non intelligentes neque quae loquuntur neque de quibus affirmant*, 1 Tim., 1, 7, qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti:

Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suae vitae; unde animalia quae non quolibet tempore anni necessaria suae vitae invenire possunt, quodam naturali instinctu ea quae sunt suae vitae necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant, sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suae vitae conservationem multis indigent quae non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget et conservet ea quae sunt sibi necessaria. Est

(1) *Et subdi passionibus*, i. e. et τὸ subdi passionibus.
(2) *Justa et recta sunt secundum legem posita.* — Intellige: Ea tantum sunt justa et recta quae a lege positiva praecipiuntur.

igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

Adhuc, Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, in quantum omnia esse appetunt. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Sicut est ergo contra legem naturae quod aliquis sibi manum injiciat, ita et quod aliquis necessaria vitae sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

Amplius, Naturaliter homo est animal sociale, ut supra dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset, nisi unus alium juvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus juvet. Ad hoc autem auxilium ferendum se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abjiciunt per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum et contra amicitiae et charitatis bonum quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abjiciat.

Item, Si habere substantiam hujus mundi malum est, bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum ducere, consequens est quod dare alicui indigenti substantiam hujus mundi sit malum, auferre autem habenti bonum sit; quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abjicere malum est.

Praeterea, Occasiones malorum vitandae sunt. Est autem paupertas occasio mali, quia propter eam ad furta, adulationes, perjuria et his similia aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntarie assumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

Amplius, Cum virtus consistat in medio, utraque extrema corrumpunt. Est autem virtus liberalitas quaedam quae dat danda et retinet retinenda; vitium autem est in minus illiberalitas, quae retinet retinenda et non retinenda: est autem et vitium in plus quod omnia dentur; quod faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum et prodigalitati simile.

Hae autem rationes auctoritate sacrae Scripturae confirmari videntur; dicitur enim: *Mendicitatem, et divitias ne dederis mihi: tribue tantum victui meo necessaria; ne forte satiatus illiciar ad negandum, et dicam: Quis est Dominus? aut egestate compulsus furer et perjurem nomen Dei mei*, Proverb., 30, 8-9.

CAPUT CXXXII.

Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate.

Videtur autem haec quaestio magis urgere, si quis specialius exequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur.

Est enim unus modus vivendi, quod possessiones singulorum vendantur et de pretio omnes communiter vivant; quod quidem sub Apostolis servatum videtur in Jerusalem: dicitur enim: *Quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum. Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat.* Act. Apost., 4, 34-35. Hic autem modus non videtur efficaciter providere humanae vitae.

Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant, et, si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus; deinde quia possibile et facile est hujusmodi pretium vel fraude dispensatorum vel furto aut rapina deperire. Remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur absque sustentatione vitae.

Item, Multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi, de pretio assumpto de possessionibus in commune redacto.

Est autem alius modus, ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout cuique opus fuerit, sicut in monasteriis plurimis observatur. Sed nec hujusmodi modus videtur conveniens.

Possessiones enim terrenae sollicitudinem afferunt, et propter procurationem fructuum et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto majorem et a pluribus oportet haberi sollicitudinem quanto majores possessiones esse oportet quae sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur hoc modo finis voluntariae paupertatis, ad minus quantum ad multos, quos oportet esse circa procurandas possessiones sollicitos.

Item, Communis possessio solet esse causa discordiae; non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persae, sed qui simul habent aliquid commune; propter quod etiam inter fratres sunt jurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut dictum est (c. 128). Videtur igitur iste modus vivendi impedire finem voluntariae paupertatis.

Adhuc autem est tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur; quem quidem vivendi modum Paulus Apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit; dicitur enim: *Neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et in fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus. Non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis quoniam, si quis non vult laborare, nec manducet*, 2 Thessal., 3, 8-10. Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens.

Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitae, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis, reliquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem est necessarium iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quae habebat ad sustentationem vitae.

Adhuc, Voluntaria paupertas ad hoc consulitur ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus saecularibus liberatur. Majorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore sibi victum acquirat quam quod his quae habuit utatur ad sustentationem vitae; et praecipue si habuit possessiones moderatas aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat ut sumeret vi-

ctus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

Adhuc autem accedit quod etiam Dominus, sollicitudinem terrenorum a discipulis removens, sub similitudine volucrum et liliorum agri videtur eis laborem interdicere manualem; dicit enim: *Respicite volatilia caeli, quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea*, Matth., 6, 26; et iterum: *Considerate lilia agri, quomodo crescunt; non laborant neque nent*, Matth., 6, 28. Videtur autem hic modus vivendi insufficiens.

Nam multi sunt perfectionem vitae desiderantes quibus non suppetit facultas aut ars ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et opifices quam qui sapientiae studio vacaverunt et in divitiis et in deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari aut alias impediri quominus operari possint. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitae.

Item, Non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitae quaerenda; quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa hujusmodi laborem majus tempus suae vitae consumerent, et per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus quae etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiae et doctrina et hujusmodi alia spiritualia exercitia. Et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitae quam ad ipsam disponeret.

Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium, hoc non sufficit ad propositum. Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus quibus deserviunt organice divitiae, puta in eleemosynis faciendis et aliis hujusmodi, quam per laborem manualem. — Praeterea, vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illis quae sunt secundum vitam communem hominum.

Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum. Quaerimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant. — Praeterea, possibile est multis aliis modis domare concupiscentias carnis, scilicet per jejunia, vigilias et alia hujusmodi. Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quaerendum.

Invenitur autem et alius modus vivendi, ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quae ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariae paupertatis proficere (1) volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse; legitur enim quod mulieres quaedam sequebantur Christum et *ministrabant ei de facultatibus suis*, Luc., 8, 3. Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens.

Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua et vivat de alieno.

Praeterea, Inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat et nihil ei rependat; in dando enim et recipiendo aequalitas justitiae servatur. Potest autem sustineri quod illi de his quae ab aliis inferuntur vivant qui eis serviunt in aliquo officio; propter quod et ministri altaris et praedicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitae accipere: *Dignus enim est operarius cibo suo*, ut Dominus dicit Matth. 10, 10; propter quod Apostolus dicit quod *Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere*, 1 Cor. 9, 14; sicut qui altari serviunt cum altari participant. Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur si a populo necessaria vitae accipiant.

Item, Ille modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere; quorum beneficia oportet quod diminuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt ex his quae ab aliis dantur debeant sustentari, cum homines non sufficiant nec sint prompti ad subveniendum magnae multitudini pauperum; unde et Apostolus mandat quod, si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet, ut Ecclesia sufficiat his quae vere viduae sunt 1 Tim. 5. Est igitur inconveniens ut homines paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant.

Adhuc, Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas; hac enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse consentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum praejudicium generatur ex praedicto modo vivendi; non enim potest esse quin homo videatur offendere eum cujus beneficiis vivit. Praedictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quae est finis voluntariae paupertatis, et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

Amplius, Ejus quod ex alterius voluntate dependet facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur, in facultate sustentationis vitae, voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

Praeterea, Necesse est quod pauperes, qui ex his quae ab aliis dantur sustentari debent, necessitates suas aliis exponant et necessaria petant. Hujusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes et etiam graves; homines enim superiores se aestimant illis qui per eos sustentari necesse habent, et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitae assumunt in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur et virtutis statum aemulentur; si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus ex mendicitate vivendi in his qui, propter perfectionem virtutis, voluntarie paupertatem assumunt.

Praeterea, Perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quae mali speciem habent; nam Apostolus dicit: *Ab omni specie mala abstinete vos*, 1 Tessal., 5, 22; — et Philosophus dicit quod virtuosus non solum debet fugere (ut-

(1) *Proficere*, i. e. contribuere.

pia, sed etiam quae turpia videntur. Mendicitas autem habet speciem mali, cum multi propter quaestum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

Item, Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis, a sollicitudine terrenorum remota, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi habet plurimum sollicitudinis; majoris enim sollicitudinis videtur esse acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur conveniens esse hic modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quae consistit in divitiis, honoribus, fama et hujusmodi, non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis respectu cujus oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas, si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas, tum quia virtuosius est dare quam accipere, tum quia habet speciem turpis lucri, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitae sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam, neque mendicando neque laborando neque sibi aliquid reservando, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae expectare; propter quod dicitur: *Ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro, quid induamini*, Matth., 6, 25; et iterum: *Nolite ergo solliciti esse in crastinum*, Matth., 6, 34. Hoc autem videtur omnino irrationabile.

Stultum enim est velle finem et praetermittere ea quae sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt aliquam sollicitudinem de victu quaerendo debent habere.

Praeterea, Sollicitudo terrenorum non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem aeternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo, et alia hujusmodi faciendo. Neque igitur praetermittenda est sollicitudo eorum quae sunt necessaria ad vitam propter impedimentum contemplationis.

Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum; aut fugere lapidem cadentem aut gladium irruentem, sed expectare quod Deus operetur: quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abjicienda.

CAPUT CXXXIII.

Quomodo paupertas sit bona.

Ut autem praemissorum veritas manifestetur (1), quid de paupertate sentiendum sit ex divitiis consideremus.

Exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant. Necesse est ergo quod exteriores divitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium; nam finis principaliter est bonum, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc, quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiae quaedam minima bona. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem modum accipiant secundum exigentiam finis. Intantum igitur divitiae bonae sunt inquantum proficiunt ad usum virtutis. Si vero iste modus excedatur ut impediatur usus virtutis, non jam inter bona computanda sunt, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui eis utuntur ad virtutes; quibusdam vero malum est eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine vel nimia affectione ad ipsas vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

Sed, cum sint virtutes activae vitae et contemplativae, aliter utraeque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativae indigent ad solam sustentationem naturae, virtutes autem activae indigent et ad hoc et ad subveniendum aliis cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est quia paucioribus indiget; ad quam quidem vitam videtur pertinere quod totaliter homo divinis rebus vacet; quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturae; unde et Apostolus dicit: *Habentes* solum *alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus*, 1 Tim., 6, 8.

Paupertas igitur laudabilis est, inquantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur. Inquantum autem sollicitudinem tollit quae ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi ut circa meliora occupentur: quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in pejores occupationes cadunt; unde Gregorius: *Saepe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt* (1). Inquantum vero paupertas bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum et sustentationem propriam, impedit, simpliciter malum est; nisi inquantum subventio qua in temporalibus proximis subveniunt per majus bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo divitiis carens liberius potest divinis et spiritualibus vacare; bonum autem sustentationis propriae adeo necessarium est quod nullo alio bono recompensari potest; nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere. Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo, a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat; ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur; et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior, non autem quanto paupertas fuerit major; non enim paupertas secundum se bona est, sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat; unde, secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis ipsius. Et hoc est commune omnibus exterioribus, quia intantum bona sunt inquantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

(1) *Ut autem praemissorum veritas...* intellige: Ut autem veritas manifestetur circa ea quae in praemissis tractata sunt.

(1) S. Gregor., *Moral.*, l. 7.

CAPUT CXXXIV.

Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem.

His autem visis, rationes praedictas quibus paupertas impugnatur dissolvere non est difficile. Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari. Nec enim in apibus omnes eidem vacant officio, sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domos constituunt; reges etiam circa haec opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse; quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos diversa fieri, puta ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores, et sic de aliis; et, quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationem aliorum, quos oportet a cura temporalium absolutos esse.

Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium quam ad alia. Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt non sibi subtrahunt sustentationem vitae, ut secunda ratio proponebat. Remanet enim eis spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore proprio vel ex aliorum beneficiis, sive accipiant ea in possessionibus communibus sive in victu quotidiano; sicut enim quod per amicos possumus per nos aliqualiter possumus, ut Philosophus dicit, ita et quod ab amicis habetur a nobis aliqualiter habetur.

Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam, secundum quod sibi invicem subserviunt, vel in spiritualibus vel in terrenis officiis. Est autem (tanto) majus subvenire alteri spiritualibus quam in temporalibus quanto spiritualia sunt temporalibus potiora et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, ut acquirat spiritualia per quae utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae, ut tertia ratio concludebat.

Patet etiam ex praedictis quod divitiae quoddam bonum hominis sunt, secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se; unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur; et sic solvitur quarta ratio.

Et, quia neque divitiae neque paupertas neque aliud exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis, nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis; nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala judicanda, sed malus usus eorum: et sic neque paupertas est abjicienda propter aliqua vitia quae ex ea accidentaliter quandoque procedunt; ut quinta ratio ostendere videbatur.

Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis; unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad majora tendat quam magnanimus vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet; medium ergo dicitur, non quantitate sumptus aut alicujus hujusmodi, sed inquantum non transcendit regulam rationis nec ab ea deficit; quae quidem regula non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae et intentionem ejus, opportunitatem loci et temporis, et alia hujusmodi quae in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat; nec hoc prodigaliter facit, cum hoc faciat, debito fine et aliis conditionibus debitis servatis; plus enim est seipsum morti exponere (quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur, debitas circumstantias servans) quam omnia sua relinquere, debito fine. Et sic solvitur ratio sexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur non est contrarium. Manifestum est enim quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

CAPUT CXXXV.

Solutiones objectionum contra particulares modos vivendi in paupertate.

Post hoc autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur.

Et primus quidem modus, scilicet quod de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Jerusalem instituebant, quia praevidebant per Spiritum Sanctum quod non diu in Jerusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones et injurias eis inferendas a Judaeis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis. Unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere; et propter hoc, transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Non autem est contra hunc modum vivendi fraus quae potest per dispensatores committi; hoc enim est commune in omni modo vivendi in quibus (1) aliqui ad invicem convivunt; in hoc autem tanto minus quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitae sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium dispensatorum institutionem; unde sub Apostolis electi sunt Stephanus et alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Est autem et secundus modus vivendi conveniens voluntariam paupertatem sectantibus, ut scilicet de possessionibus communibus vivant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionis ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per unius vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur; et sic alii, absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariae paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitae qui hanc sollicitudinem pro aliis

(1) *In quibus*, i. e. in quibus modis vivendi.

assumunt; quod enim amittere videntur in defectu quietis recuperant in obsequio charitatis, in quo etiam perfectio vitae consistit.

Nec etiam propter hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent voluntariam paupertatem assumere qui temporalia contemnant, et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; praesertim cum ex temporalibus nihil praeter necessaria vitae debeant expectare et cum dispensatores oporteat esse fideles. Nec, propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutantur, hic modus vivendi potest improbari, cum etiam bonis mali utantur male, sicut et malis boni bene utuntur.

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit, ut scilicet de labore manuum vivant. Non enim vanum est temporalia dimittere ut iterum acquirantur per laborem manuum, sicut prima ratio in contrarium proponebat; quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebat in procurando vel saltem in custodiendo et affectum hominis ad se trahebat; quod non accidit, dum sibi quis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum, quantum sufficit ad naturae sustentationem, modicum tempus sufficit et modica sollicitudo necessaria est; sed ad divitias congregandas, vel superfluum victum quaerendum per laborem manuum, sicut saeculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere et magnam sollicitudinem adhibere; in quo patet solutio secundae rationis.

Considerandum est autem quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitae; non enim dixit: *Nolite laborare,* sed: *Nolite solliciti esse*; quod a minori probat. Si enim ex divina providentia sustentantur aves et lilia, quae inferioris conditionis sunt et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt, multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quaerendi, ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis vitae affligi. Unde patet quod, per verba Domini quae inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari per hoc quod non sufficiat, quia hoc ut in paucioribus accidit quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem vel propter aliquid hujusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit aliqua ordinatio repudianda; hoc enim et in naturalibus et etiam in voluntariis ordinationibus accidit; nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere; nam et divitiae furto aut rapina possunt auferri, sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari Remanet tamen aliquod remedium circa praedictum modum vivendi, ut scilicet ei cujus labor ad proprium victum non sufficit subveniatur, vel per alios ejusdem societatis qui plus laborare possunt quam eis necessarium sit, vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem charitatis et amicitiae naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde et, cum Apostolus dixisset: *Si quis non vult operari, nec manducet*, 2 Thessal., 3, 10, propter alios qui sibi non sufficiunt ad victum quaerendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens: *Vos autem nolite deficere benefacientes,* 2 Thessal., 3, 13.

Cum etiam ad victum necessarium pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum; et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quae paupertatem voluntariam assumpserunt; et praecipue cum, manibus operando, possint de Deo cogitare et eum laudare et alia hujusmodi facere, quae singulariter sibi viventes observare oportet. Sed, ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adjuvari.

Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc et divitias possidentes facere possunt, non tamen est dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam sub modica victus necessitate (1). — Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari; unde, propter hujusmodi, non imminet necessitas laborandi his qui alias habent vel habere possunt unde licite vivant; sola enim necessitas victus cogit manibus operari; unde et Apostolus dicit: *Si quis non vult operari, nec manducet,* 2 Thessal., 3, 10.

Quartus etiam modus vivendi, de his quae ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui voluntariam paupertatem assumunt. Non enim hoc est inconveniens ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quae ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset; si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Optimum est igitur bonorum societati quod illi qui, praetermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt ab his quorum utilitati deserviunt sustententur; propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt et rectoribus reipublicae de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt ut Christum sequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia et eruditione et exemplo populum illustrantes vel oratione et intercessione sustentantes.

Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quae ab aliis dantur, ex quo ipsi majora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et Apostolus: *Vestra abundantia*, scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat;* et: *Ut et illorum abundantia*, scilicet in spiritualibus, *vestrae inopiae sit supplementum*, 2 Cor. 8, 14. Qui enim alterum juvat particeps fit operis ejus in bono et in malo.

Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutes, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitae divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum necessitate distribuit. Unde qui paupertatem voluntariam assumentes de his quae ab aliis dantur vivunt magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocando,

(1) Supple: *Cum per consequens, labor sit modicus.*

quam fiant damnosi ad sustentationem vitae aliorum beneficia accipientes.

Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui paupertatem voluntariam sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt; cum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quae in affectu suo dominantur; unde propter ea quae homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quae ab aliis dantur ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. Non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum; non est autem probabile quod, in multitudine fidelis populi, non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

Non est autem inconveniens si etiam necessitates suas exponant et necessaria petant, vel pro aliis vel pro se; hoc enim et Apostoli fecisse leguntur, non solum ab illis quibus praedicabant necessaria accipientes (quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini), ut qui Evangelio deserviunt de Evangelio vivant, sed etiam pro pauperibus qui erant in Jerusalem, qui, sua dimittentes, in paupertate vivebant, nec tamen gentibus praedicabant, sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur; unde et Apostolus talibus, non ex necessitate, sed ex voluntate dantium, persuadet eleemosynis subveniendum; quod nihil est aliud quam mendicare. Haec autem mendicitas non reddit homines contemptibiles, si moderate fiat ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate, considerata conditione personarum a quibus petitur, et loci, et temporis; quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitae sectantur.

Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpitudinis, quam haberet si cum importunitate et indiscrete fieret ad superfluitatem vel voluptatem.

Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abjectione fit; sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi et obedire quam gubernare et imperare, quamvis, propter aliquid adjunctum possit recompensatio fieri. Ea vero quae abjectionis sunt sponte assumere ad humilitatem pertinet, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est; cum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiae, si quis quodcumque abjectum assumpserit, sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem aliquis propter abjectionem non recusat; puta si charitas exigat quod proximis aliquod abjectum officium impendatur, hoc propter humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est, ad perfectionem pauperis vitae sectandam, quod aliquis mendicet, hanc abjectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abjecta assumere virtutis est, etsi nostrum hoc officium non requirat ut alios nostro exemplo provocemus, quibus incumbit ut id facilius ferant; nam et dux interdum militis officio fungitur, ut alios provocet. Quandoque etiam abjectis utimur per virtutem ut medicina quadam, puta, si alicujus animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, utiliter debita moderatione servata abjectis utitur vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam, dum per haec quae gerit sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines qui circa vilia officia occupantur.

Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu quaerendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit; si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus temporalibus habere debet, sequitur quod nihil temporale agere debeat; quod neque possibile neque rationabile est observari. Deus enim unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suae naturae. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat, et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intenditur. Non est igitur modus perfectionis humanae quod nihil corporale agatur; quia, cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Expectare autem a Deo subsidium in quibus se aliquis potest per propriam actionem juvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis; hoc enim ad divinam bonitatem pertinet ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra dictum est. Non est igitur expectandum a Deo ut, omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest praetermissa, Deus ei subveniat; hoc enim divinae ordinationi repugnat et bonitati ipsius.

Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostrae debitum finem consequantur, propter impedimenta quae possunt contingere, hoc dispositioni divinae subjacet quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra praeceptum Domini agit qui de iis quae ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet, sed ille qui sollicitus est de his quae possunt emergere, etiamsi ipse proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones praetermittat ad obviandum hujusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei providentia sperare, per quam etiam aves et herbae sustentantur; talem enim sollicitudinem habere videtur pertinere ad errorem Gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod Dominus concludit quod non simus *solliciti in crastinum*, Matth., 6, 34; per quod non prohibuit quin conservaremus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitaremur cum quadam desperatione divini auxilii, vel ne praeoccupet hodie sollicitudinem quae erit habenda in crastino, quia quaelibet dies suam sollicitudinem habet; unde subditur: *Sufficit diei malitia sua*, Matth., 6, 34.

Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur; inter quos ille laudabilior est qui magis a sollicitudine temporalium et occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

CAPUT CXXXVI.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant.

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiae bonum, quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quod quidem bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur.

Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio, potus et alia hujusmodi.

Adhuc, Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, et etiam vis concupiscibilis incitans, et alia hujusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

Item, Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, et optimum quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

Amplius, Castitas, sicut et aliae virtutes, in medio consitit. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentias insequitur et intemperatus est, ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet et insensibilis est.

Praeterea, Non est possibile quin in homine concupiscentiae venereorum oriantur, cum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis et quasi continuam pugnam habere majorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

Haec igitur contra perpetuam continentiam objici videntur.

Quibus etiam adjungi potest praeceptum Domini quod primis parentibus legitur esse datum: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram*, Gen., 1, 28, et 9, 7; quod non est remotum, sed magis videtur a Domino in Evangelio esse confirmatum, ubi dicit: *Quod Deus conjuxit homo non separet*, Matth., 19, 6, de conjunctione matrimonii loquens. Contra autem hoc praeceptum expresse facit qui perpetuam continentiam servat. Videtur igitur non esse licitum perpetuam continentiam servare.

Hoc autem non difficile est solvere secundum ea quae praemissa sunt.

Considerandum enim est quod alia ratio est habenda in his quae ad necessitatem uniuscujusque hominis pertinent, atque alia in his quae pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quae ad uniuscujusque necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur; hujusmodi autem sunt cibi et potus et alia quae ad sustentationem individui pertinent; unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur neque etiam est possibile; patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut sunt cibus, potus, indumentum, domus et alia hujusmodi, quae impossibile est quod per unum procurentur; et ideo diversorum oportet esse diversa officia, sicut etiam in corpore diversa membra ad actus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent, sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur, puta militiae vel contemplationi.

Ex quo patet solutio ad secundum. Ex divina enim providentia dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria; nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur; data est enim homini industria aedificandi et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores aut milites. Similiter, licet sit homini divinitus provisa virtus generativa et ea quae ad actum ejus ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quae sunt necessaria quamvis, quantum ad singulos, melius sit quod ab eis abstineat qui est melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant, sicut et in ordine universi apparet; quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solum substantiae spirituales, sed imperfectius; et, quamvis sit melius oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum, nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes.

Quod autem quarto objicitur quod necesse est virtutem in medio esse, solvitur per id quod supra jam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quae ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis quae debitum finem attingit et circumstantias convenientes metitur. Et sic ab omnibus venereorum delectationibus abstinere, praeter rationem, vitium insensibilitatis dicitur; si autem secundum rationem fiat, virtus est, quae etiam communem hominis modum excedit; facit enim homines esse in divinae quadam similitudinis participatione: unde virginitas Angelis dicitur esse cognata.

Ad quintum dicendum, quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui conjugio utuntur de uxoribus, filiis et necessariis vitae acquirendis, est continua; inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum est ad aliquam horam, quae etiam minoratur per hoc quod eis aliquis non consentit; nam, quanto magis aliquis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus; debilitantur enim concupiscentiae per abstinentiam et alia exercitia corporalia quae conveniunt his qui continentiae propositum habent. Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine et impedit a contemplatione spiritualium quam inquietudo quae provenit in resistendo concupiscentiis horum delectabilium; quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret, cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili; et ideo his qui ad contemplationem divinorum et cujusque veritatis intendunt maxime nocivum est venereis deditos esse et maxime utile ab eis absti-

nere. Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et Dominus, facta de continentia mentione, dicit: *Non omnes capiunt verbum istud*, Matth. 19, 11, sed *qui potest capere capiat*, Ibid., 12.

Ad id autem quod de praecepto primis parentibus dato ultimo positum est patet responsio per ea quae dicta sunt. Praeceptum enim illud respicit inclinationem naturalem quae est in hominibus ad conservandam speciem per actum generationis; quod tamen non est necessarium per omnes exequi, sed per aliquos, ut dictum est. Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio, quando humanum genus coepit multiplicari, sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in veteri testamento. Et ideo consilium de continentia perpetua observanda reservatum est temporibus novi testamenti, quando spiritualis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

CAPUT CXXXVII.

Contra eos qui matrimonium virginitati aequabant.

Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii aequabant; quae est haeresis Joviniani (1). Sed hujus erroris falsitas satis ex praedictis apparet, cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina et quodammodo supra statum hominis ponatur in quadam similitudine Angelorum.

Nec obstat quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Jacob, quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecumque a sua altitudine dejici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt; sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis. Nec tamen perfectio alicujus personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius majori bono imperfectiori mente. Non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae vel ei aequalis.

CAPUT CXXXVIII.

De errore eorum qui vota impugnant.

Quibusdam autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui aut ad quodcumque servandum.

Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem ex majori necessitate quis ad aliquid observandum adstringitur, tanto minus libere id agere videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt.

Videntur autem hujusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim triplex necessitas: Quaedam coactionis, et haec laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur; coactum enim est quod est voluntati contrarium. Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione procedens, et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget; facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis; patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis et minus ab eo deficere; quod, si ad finem perfectionis devenerit, quamdam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, ut infra patebit (l. 4, c. 92); nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit aut actus bonitati. Est autem alia necessitas ex fine, sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare; patet autem quod nec hujusmodi necessitas libertatem voluntatis diminuit nec actuum bonitatem; quin potius, quod quis agit quasi necessarium ad finem ex hoc ipso laudabile est, et tanto laudabilius quanto finis fuerit melior. Necessitas autem observandi quae quis vovit aut obediendi ei cui se supposuit non est necessitas coactionis, sed nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem; est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri aut obedientia servari. Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo se Deo subjicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

Est autem ulterius considerandum quod, dum implentur aliqua quae quis vovit vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum majori laude et remuneratione sunt digna. Contingit autem unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut, cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur; sicut, cum quis dat sua ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem charitatis. Hujusmodi autem actus majorem laudem habet ex amore virtutis, scilicet ex charitate, quam ex liberalitate; unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est, ex eo quod ad charitatem ordinatur laudabilior et majori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur, non in ordine ad charitatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta jejunantem vel continentem se a venereis; et quidem, si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiae; si autem ex voto, refertur ulterius ad aliam virtutem, cujus est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quae potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus continentiae vel abstinentiae laudabilior in eo quod ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quae est religio.

Item, Id quod potissimum est in virtute est debitus finis; nam ex fine principaliter ratio boni

(1) Jovinianus, mediolanensis monachus in quarto saeculo vixit: cujus errores, a Siricio papa damnati, a S. Augustino, S. Hieroymo et S. Ambrosio impugnati sunt.

manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat, erit ejus actus virtuosior; sicut, si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui majus aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert; sed si ex voto hoc faciat, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo; et sic patet quod propositum suum est ad aliquid majus Deo exhibendum. Erit ergo actus ejus virtuosior ratione majoris boni intenti; etsi in executione alius videatur ferventior.

Praeterea, Voluntas praecedens actum manet virtute in tota consecutione actus et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis, propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabat; non enim oportet quod qui propter Deum aliquod iter arripuit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovit se aliquid facturum intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit; quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intensione redditur executio voti cum intensione quadam laudabilis (1), etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus vel fertur remisse. Sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit quam quod fit sine voto, caeteris tamen paribus.

CAPUT CXXXIX.

Quod neque merita neque peccata sunt paria.

Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera neque omnia peccata sunt paria.

Consilium enim non datur nisi de meliori bono. Dantur autem consilia, in lege divina, de paupertate, continentia et aliis hujusmodi, ut supra (c. 120) dictum est. Haec igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere, secundum quae tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra (c. 134) ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

Adhuc, Actus speciem recipiunt ex objectis. Quanto igitur objectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quae sunt ad finem; quorum tanto aliquid melius est quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur: post quem tanto actus melior est secundum suam speciem quanto objectum est Deo propinquius.

Amplius, Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere, quando (2) actus qui sunt ipsius rationis magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

Item, Praecepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra (c. 128) dictum est. Contingit autem aliquem alio ex majori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

(1) *Cum intensione quadam laudabilis*, i. e. intensius laudabilis.

(2) *Quando*, i. e. quia.

Praeterea, Si ex virtute (1) actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionem etiam eamdem majorem esse in uno quam in alio, oportet ergo quod humanorum actuum sit unus alio melior.

Item, Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse, puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur: *Qui matrimonio jungit virginem suam bene facit: et qui non jungit melius facit* 1. Cor., 7, 38.

Et eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria, cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud et magis pervertatur ordo rationis et majus nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur: *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis*, Ezech., 16, 47.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium omnia merita et peccata esse paria.

Quod tamen omnes virtuosi actus sint aequales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni; unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse.

Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent diversum bonitatis gradum accipiunt; est enim in his bonis quae ad ultimum finem ordinantur differentia graduum, secundum quod quaedam sunt aliis meliora et fini ultimo propinquiora. Unde, in voluntate et actibus ejus, gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et ejus actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam, quod omnia peccata sunt paria, videtur ex hoc habere rationem quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis; ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit sicut qui in magno; videtur igitur peccatum aequale, sive in modico sive in magno peccetur. Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis judiciis agitur. Nam, si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem sive multum sive modicum sit transgressus, sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longius progrediatur; ex quo igitur regulam rationis pertransit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto majus erit malum; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum et pulchritudo in debita proportione membrorum, veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est major inaequalitas in humoribus, tanto est major infirmitas; et quanto est major inordinatio in membris, tanto est major turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est major falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque sicut ejus qui aestimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit; est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum,

(1) *Ex virtute*, i. e. ex virtute voluntatis.

inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia.

Non est autem simile virtutem transgredi et terminos a judice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum, unde virtutem transgredi est secundum se malum; et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit majus malum. Transgredi autem terminum a judice positum non est secundum se malum, sed per accidens in quantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per accidens, non est necessarium quod, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis, sed solum in his quae sunt per se; non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum quod quoddam est mortale et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat; cujus quidem vitae ratio ex duobus sumi potest secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae; corpus autem vivificatum per animam ex seipso movetur, sed corpus mortuum vel immobile manet vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini conjungitur, quod est ejus objectum et quodammodo forma, viva est; et, cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum. Recta autem intentione ultimi finis et dilectione remota, fit anima velut mortua et non movetur ex seipsa ad agendum recta; sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agendum solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poenarum. Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur mortalia sunt; si vero his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

CAPUT CXL.

Quod actus hominis puniuntur et praemiantur a Deo.

Ex praemissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo.

Ejus enim est punire vel praemiare cujus est legem imponere; legis enim latores per premia et poenas observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus ponat, ut ex supra dictis (c. 114) patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare.

Praeterea, Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat; ea enim quae sunt ex fine necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et, eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri.

Adhuc, Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani, ut ex praedictis (c. 90) patet. Utrobique autem convenit debitum ordinem servari vel etiam praetermitti; hoc tamen interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum cum a debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari, et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri.

Amplius, Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde, in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicujus boni concluditur; sicut corruptio aeris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine justitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

Item, Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab ea dispositi executionem, ut supra ostensum est. Voluntas autem a suo objecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in praemium, ut voluntas ad recte volendum moveatur, et mala proponat in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

Praeterea, Divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit ad finem boni, tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari, et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur et boni praemientur.

Hinc est quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus, tuus..., visitans iniquitatem patrum in filios.., et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea*, Exod., 20, 5-6; et: *Reddes unicuique juxta opera sua*, Psalm., 61, 13; et: *Reddet unicuique secundum opera ejus; iis quidem qui, secundum patientiam boni, operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam; iis autem qui... non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio*, Rom. 2, 6-8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod Deus non punit; dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum, et alium esse Deum justum, qui punit.

CAPUT CXLI.

De differentia et ordine poenarum.

Quia vero, sicut ex praedictis patet, praemium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum, (et) e contrario poena voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum et malum, sicut de ratione praemii est quod sit bonum et voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum et contrarium voluntati.

Malum autem est privatio boni; unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam ordo et differentia poenarum. Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis ejus; quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto praeeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; consequitur autem et debita dispositio rationis et virium ei subjectarum; post hoc autem, et corporis incolumitas, quae necessaria est ad expeditam operationem; demum autem, ea quae exterius sunt quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima poena hominem a beatitudine excludi; post hanc autem, virtute privari et perfectione quaecumque naturalium virtutum animae ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animae deordinatio; post hoc autem, corporis nocumentum; demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

Sed, quia de ratione poenae est, non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati, non autem cujuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt, contingit interdum quod id quod est majoris boni privativum est minus contrarium voluntati, et, propter hoc, minus poenale esse videtur; et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis aestimant et cognoscunt quam intelligibilia et spiritualia, plus timent corporales poenas quam spirituales; secundum quorum aestimationem contrarius ordo videtur poenarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima poena aestimantur laesiones corporis et damna rerum exteriorum; deordinatio autem animae, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non aestimant, quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur; quod recte considerantibus mirum videri non debet. Cum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam, intantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona inquantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanae; unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adjutorium virtutis, et in hoc ei beneficium praestat; interdum vero ei praedicta subtrahit, eo quod considerat homini illi esse ad impedimentum virtutis et fruitionis divinae. Ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si igitur omnis poena malum est, non autem malum (est) hominem exterioribus et corporalibus bonis privari, secundum quod expedit ad profectum virtutis, non erit hoc homini virtuoso poena si privetur exterioribus bonis in adjumentum virtutis; e contrario autem erit malis in poenam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde dicitur quod *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium*, Sap., 14, 11.

Quia vero de ratione poenae est non solum quod sit malum, sed etiam quod sit contrarium voluntati, amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur poena, abusive, ex eo quod est contra voluntatem. Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat. Inordinatio autem talis aut est culpa aut ex aliqua culpa praecedente procedens. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa praecedente.

Hoc etiam ex alio patet, quia ea quae sunt secundum se bona non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

Item, Quod oporteat ea quae voluntas acceptat, eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis deordinatione, quae vel est culpa vel sequitur culpam. Manifestum est enim quod per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adjuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo poenale, idest inquantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem.

Sed de hac inordinatione, in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur; nunc autem id tantum manifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis et quod non punit absque culpa.

CAPUT CXLII.

Quod nec omnes poenae nec omnia praemia sunt aequalia.

Cum autem divina justitia id exigat quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur et pro bonis actibus praemia, oportet, si est gradus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est (c. 139), quod sit etiam gradus praemiorum et poenarum. Aliter enim, non servaretur aequalitas, si non plus peccanti major poena aut melius agenti majus praemium redderetur. Ejusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris vel mali et pejoris.

Praeterea, Talis est aequalitas distributivae justitiae ut inaequalia inaequalibus reddantur. Non ergo esset justa recompensatio per poenas et praemia, si omnia praemia et omnes poenae essent aequales.

Adhuc, Praemia et poenae a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supradictis patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora et malos retrahi a pejoribus; quod non fieret, si praemia et poenae essent aequalia. Oportet igitur et poenas et praemia inaequalia esse.

Amplius, Sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed hoc habet ordo quem divina providentia statuit in rebus quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum diversitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas poenarum et praemiorum.

Item, Contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter: uno modo, secundum numerum, prout unus alio habet opera plura, bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel pejus opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum respondeat excessus praemiorum vel poenarum: alias, non fieret recompensatio in divino judicio pro omnibus quae quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inaequalitatem operum inaequalitas praemiorum et poenarum respondet.

Hinc est quod dicitur: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*, Deuter., 25, 2: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam*; Isai., 27, 8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium in futuro omnia praemia et poenas esse aequalia.

CAPUT CXLIII.

De poena quae debetur peccato mortali et veniali, per respectum ad ultimum finem.

Est autem ex praedictis manifestum quod dupliciter contingit peccare: uno modo sic quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum, et hoc est peccatum mortale; alio modo sic quod, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum, consequens est quod ille qui mortaliter peccat sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine; qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem; sic enim justitiae servatur aequalitas ut, quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita poenaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

Adhuc, Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio ejus ad finem, omnino finem illum consequi non potest; sicut corpus grave, cum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium; si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo; in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur ex hoc quod plus debito inhaeret his quae sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter haec poena debetur ut omnino excludatur a consecutione finis; ei autem qui peccat venialiter quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

Amplius, Cum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu. Si igitur ille cujus intentio est aversa a fine ultimo finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem inconveniens est, quia ultimus finis est bonum intellectus; fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt; inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui peccans mortaliter habet intentionem aversam ab ultimo fine.

Item, Materia non consequitur formam ab agente, nisi fuerit ad formam disposita convenienter. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiae. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem, nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem (ille) cujus intentio a fine avertitur.

Praeterea, In his quae sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quae sunt ad finem fore; si autem ea quae sunt ad finem non sunt, nec finis erit; si enim finis esse potest, etiam non existentibus illis quae sunt ad finem, frustra per hujusmodi media quaeritur finis. Ostensum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur suum ultimum finem, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

Hinc est quod dicitur: *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem*, Psal., 6, 9, et Matth. 7, 23.

CAPUT CXLIV.

Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in aeternum privatur.

Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine esse interminabilem.

Privatio enim alicujus non est nisi quando natum est haberi; non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita, ut probatum est (c. 45). Privatio ergo hujusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem; anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, inquantum per corpus perfectionem acquirit, et in scientia et in

virtute; anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur ultimo fine privetur et in aeternum privatus remaneat.

Adhuc, Si quis privatur eo quod est in natura ejus ut habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in praejacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur, sicut cum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod id quod jam generatum est iterum generetur, nisi primum corrumpatur; et tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel Angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam praejacentem materiam, ut iterum generetur illud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animae et Angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit.

Item, Naturalis aequitas hoc habere videtur quod unusquisque privetur bono contra quod agit; ex hoc enim reddit se tali bono indignum: et inde est quod, secundum civilem justitiam, qui contra rempublicam peccat societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum; nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam et totius aeternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra (c. 62) ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat et contra charitatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

Praeterea, Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur; quia, sicut homines vident ea quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum judicium, ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur poena aeterna.

Adhuc, Eadem justitiae ratione poena peccatis redditur et bonis actibus praemium. Praemium autem virtutis est beatitudo, quae quidem est aeterna, ut supra ostensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur debet esse aeterna.

Hinc est quod dicitur: *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam*, Matth., 25, 46.

Per hoc autem excluditur error dicentium poenas malorum quandoque esse terminandas. Quae quidem positio ortum habuisse videtur a positione quorumdam philosophorum, qui dicebant omnes poenas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas. Videbatur autem hoc persuasibile; — tum ex humana consuetudine; poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum; unde sicut medicinae quaedam sunt; — tum etiam ratione; si enim poena non propter aliud inferretur a puniente, sed propter se tantum, sequeretur quod in poenis propter se delectaretur; quod bonitati divinae non congruit; oportet igitur poenas propter aliud inferri, nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum. Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas, cum etiam illud quod est purgabile accidentale sit ratione creaturae et possit removeri absque consumptione substantiae.

Est autem concedendum, quod poenae inferuntur a Deo, non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur, propter quod dicitur in libro Sapientiae 11, 21 quod Deus *omnia* facit *in pondere, numero et mensura*. Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poenae peccatis: et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui ejus sapientiam demonstrat.

Si quis tamen concedat omnes poenas ad emendationem vitiorum induci et non propter aliud, non tamen propter hoc cogitur ponere omnes poenas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum; hinc est quod dicitur: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit*, Proverb., 19, 25. Quidam etiam secundum humanas leges a civitate perpetuo exilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur; unde dicitur: *Ejice derisorem, et exibit cum eo jurgium, cessabuntque causae et contumeliae*, Proverb., 22, 10. Nihil igitur prohibet, etiam si poenae nonnisi ad emendationem morum adhibeantur, quin secundum divinum judicium aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut ex perpetuae poenae timore homines peccare desistant et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur, sicut dicitur: *Non intrabit in eam*, idest in Jerusalem caelestem, per quam designatur societas bonorum, *aliquod coinquinatum aut abominationem faciens et mendacium*, Apoc., 21, 27.

CAPUT CXLV.

Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicujus nocivi.

Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experimentum alicujus nocivi.

Poena enim debet proportionaliter culpae respondere, ut supra (c. 144) ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

Amplius, Poenae inferuntur pro culpis, ut ti-

more poenarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (c. 144) dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.

Item; Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

Praeterea, Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt in fine ab eis intento, percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus ut ex his in quibus sibi finem constituunt afflictionem accipiant et nocumentum.

Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur, non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus; dicitur enim: *Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus*, Matth. 25, 41; et: *Pluet super peccatores laqueos; ignis et sulphur et spiritus procellarum, pars calicis eorum*, Psalm., 10, 7.

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus haec sola poena reddetur quod affligentur pro amissione ultimi finis.

CAPUT CXLVI.

Quod judicibus licet poenas inferre.

Quia vero poenas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant, ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui, per poenas sensibiles et praesentes, alios ad observantiam justitiae cogant; quos manifestum est non peccare, dum malos puniunt.

Nullus enim peccat ex hoc quod justitiam facit. Justum autem est malos puniri quia per poenam culpa ordinatur, ut ex supradictis (c. 79) patet. Non igitur judices peccant malos puniendo.

Adhuc, Homines qui in terris super alios constituuntur sunt quasi divinae providentiae executores; Deus enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur, ut ex supradictis (c. 78 et 79) patet. Nullus autem, ex hoc quod exequitur ordinem divinae providentiae peccat; habet autem hoc ordo providentiae ut boni praemientur et mali puniantur, ut ex supradictis patet. Non igitur homines qui aliis praesunt peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

Amplius, Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

Item, Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorumdam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt hujusmodi homines per mortem ab hominum societate.

Praeterea, Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Juste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Hinc est quod dicit Apostolus: *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* 1 Cor., 5, 6. Et post pauca subdit: *Auferte malum ex vobis ipsis*, Ibid., 13; et dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit*, Rom., 13, 4; et dicitur: *Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, quasi praecellenti, sive ducibus, tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*, 1 Petr., 2, 13-14.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium vindictas corporales non licere fieri, qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur: *Non occides*, Exod., 20, 13. — Inducunt etiam quod dicitur quod Dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici respondit: *Sinite utraque crescere usque ad messem*, Matth., 13, 30. Per zizaniam autem filii nequam intelliguntur; per messem autem, saeculi finis, ut ibidem dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. — Inducunt etiam quod homo, quamdiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad poenitentiam reservandus.

Haec autem frivola sunt. Nam in lege quae dicit: *Non occides*, postmodum subditur: *Maleficos non patieris vivere*, Exod., 22, 18; ex quo datur intelligi occisionem hominum injustam prohibitam esse; quod etiam ex verbis Domini apparet; nam, cum dixisset: *Audistis quia dictum est antiquis: Non occides*, subjunxit: *Ego autem dico vobis: Quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio etc.*, Matth., 5, 21-22. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quae procedit ex ira, non autem illam quae procedit ex zelo justitiae. — Quod etiam Dominus dicit: *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit apparet per illud quod sequitur (1): *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum*, Matth., 13, 29. Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest; quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Quod vero mali, quamdiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin juste possint occidi, quia periculum quod de eorum vita imminet est majus et certius quam bonum de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facul-

(1) Haec verba non in sequenti, sed in praecedenti versu reperiuntur.

tatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

CAPUT CXLVII.

Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam.

Quia vero ex superioribus manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod, etiam ex dignitate finis, altioris gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur.

Manifestum est autem quod, secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt; quod aliis rebus non competit quae intellectu carent. Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, inquantum homini datus est intellectus et ratio per quae veritatem et discernere et investigare possit. Datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adjuvetur. Datus est etiam ei loquelae usus, per cujus officium veritatem quam aliquis mente concipit alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos juvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale. Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem.

Adhuc, Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae, sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis, et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae quod est proprium solius Dei (1), ut supra (c. 52) ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

Item unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante; unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem praedictum.

Amplius, Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem; a serra enim, secundum rationem propriae formae, est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quae utitur instrumento; similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis et determinatio augmenti et alia hujusmodi sunt ab anima vegetabili, quae utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

Praeterea, Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur; quibus quanto magis inhaeret (tanto) longius ab ultimo fine distat; haec enim infra hominem sunt, finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit illum,* Joann., 6, 44; et: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis,* Joann., 15, 4.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

CAPUT CXLVIII.

Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem.

Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est: *Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum,* et ex hoc quod dicitur: *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei,* et: *Charitas Christi urget nos,* 2, Cor., 5, 14; trahi enim et agi et urgeri coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur.

Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum earum, ut supra ostensum est. Est autem proprium homini et omni rationali creaturae quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supradictis patet; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

Adhuc, Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod in nobis nostra

(1) *Ita transcendit.... quod...* i. e. adeo transcendit facultatem humanae naturae ut ad Deum solum pertineat.

opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum et agens principale operatur actionem instrumenti; unde dicitur: *Omnia opera nostra operatus es in nobis* (1), *Domine*, Isai., 26, 12. Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Amplius, Homo per voluntatem ordinatur in finem; objectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Ejus ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit; unde et Apostolus dicit: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*, Philipp., 2, 13. Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis; coacte enim agimus (id) cujus contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

Item, Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum; felicitas enim virtutis praemium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum; nam in virtute praecipuum est electio, quae sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

Praeterea, Ea quae sunt ad finem debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus; unde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam non est coactivum.

Hinc est quod dicitur: *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum; ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus.... Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris..., praedico tibi hodie quod pereas....* Deuter., 30, 15-18; et dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur illi*, Eccli., 15, 18.

CAPUT CXLIX.

Quod praedictum auxilium homo promereri non potest.

Ex praedictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest.

Quaelibet enim res ad id quod supra ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis praecedit motum mobilis, ratione et causa. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus quia divino auxilio praevenimur.

Adhuc, Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis; sicut calor ignis non magis praeparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi in quantum agit in virtute animae. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium praeveniat quasi merendo illud vel se praeparando ad illud.

Amplius, Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente; sicut, in istis inferioribus, omnis motus praevenitur a motu caelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non praeveniat actio divina; unde et Dominus dicit: *Sine me nihil potestis facere*, Joann., 15, 5.

Item, Merces proportionatur merito, cum in retributione mercedis aequalitas justitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri.

Praeterea, Cognitio praecedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo, cum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedat. Oportet ergo quod motus voluntatis nostrae in ultimum finem auxilium divinum praeveniat.

Hinc est quod dicitur: *Non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*, Tit., 3, 5; et: *Non volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis est Dei*, Rom., 9, 16, quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino praeveniatur auxilio, sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quae labore militum perpetratur; non ergo per hujusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum, sed ostenditur Deo esse subjectum. Et dicitur: *Converte nos Domine ad te, et convertemur*, Thren. 5, 21; per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis. Legitur tamen ex persona Dei dictum; *Convertimini ad me, et convertar ad vos*, Zachar., 1, 3; non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram qua ad ipsum convertimur adjuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant hujusmodi auxilium propter merita nobis dari, et quod justificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

CAPUT CL.

Quod praedictum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens.

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis

meritis praecedentibus gratis ei dicitur dari, cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat, ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium homini gratis impendatur et ex hoc convenienter gratiae nomen acceperit; unde et Apostolus dicit: *Si gratia, jam non ex operibus; alioquin, gratia jam non est gratia*, Rom., 11, 6.

Est autem et alia ratio propter quam praedictum Dei auxilium gratiae nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus; unde et qui ab aliquo diligitur dicitur gratiam ejus habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit et operetur; et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam; ipsum enim esse creaturae et omnis ejus perfectio est a Deo volente et operante, ut supra (l. 1, c. 29 et 30, et l. 2, c. 15) ostensum est; unde dicitur: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*, Sap., 11, 25. Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem, non alicujus boni creati, sed suiipsius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non solum quia gratis datur, ut ostensum est, sed etiam quia hoc auxilio homo, speciali quadam praerogativa, redditur Deo gratus; unde et Apostolus dicit: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum..., secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo*, Ephes., 1, 5.

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quamdam formam et perfectionem ipsius.

Quod enim in aliquem finem dirigitur oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (c. 147), oportet quod continue homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

Adhuc, Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto praeexistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur, secundum praedicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

Amplius, Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae; diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

Item, Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem.

Praeterea, Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae, ut ex supradictis (c. 57) patet. Est autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quaedam designatur: dicit enim Apostolus: *Eratis aliquando tenebrae; nunc autem lux in Domino*, Ephes., 5, 8. Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quae in Dei visione consistit, dicitur lux, quae est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit, sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam; divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit, non semper autem humana.

CAPUT CLI.

Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei.

Ex praemissis autem manifestum fit quod, per auxilium gratiae divinae gratum facientis, hoc homo consequitur quod Deum diligat.

Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat; hoc enim est principium in intentione diligentis ut a dilecto redametur; ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit ut ad sui amorem dilectum attrahat, et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur quod Deum diligat.

Adhuc, Eorum quorum est unus finis oportet aliquam unionem esse, in quantum ordinantur ad finem; unde et in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicae bonum, et milites in acie oportet uniri et concorditer agere, ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei; et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci, nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus

dilectionis; nam amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector, cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

Amplius, Cum finis et bonum sit proprium objectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio; cujus signum est quod omnis motus affectus ab amore derivatur; nullus enim desiderat aut sperat aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit aut timet aut tristatur aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat.

Item, Forma per quam res ordinatur in aliquem finem assimilat quodammodo rem illam fini; sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem quod gratia gratum faciens est quaedam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa; omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

Praeterea, Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor, propter quem etiam difficilia et gravia levia videntur. Cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis patet, necessarium est quod per eamdem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

Hinc est quod dicit Apostolus: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, Rom., 5, 5. Dominus autem dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens: *Qui diligit me diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*, Joan., 14, 21. Unde patet quod gratia, quae ad finem divinae visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

CAPUT CLII.

Quod divina gratia causat in nobis fidem.

Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur est voluntarius, non violentus, ut supra (c. 148) ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra (c. 48) probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

Amplius, In quolibet cognoscente, modus cognitionis consequitur modum propriae naturae; unde alius modus cognitionis est Angeli, hominis et bruti animalis, secundum quod eorum naturae diversae sunt, ut ex praemissis patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est (c. 167). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat; et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem.

Item, Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus; sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed praeter naturam ipsius; in fine autem, quando jam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis; et similiter, cum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes; in fine autem, quando jam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem; ultimus autem finis est manifesta visio primae veritatis in seipsa, ut supra (c. 147) ostensum est. Oportet igitur quod antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

Praeterea, In principio hujus operis, positae sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinae gratiae effectum in nobis.

Hinc est quod Apostolus dicit: *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est*, Ephes., 2, 8.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo sed a nobis.

CAPUT CLIII.

Quod divina gratia causat in nobis spem futurae beatitudinis.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

Dilectio enim quae est ad alios provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum in quantum vult sibi bonum, sicut alium diligit in quantum vult ei bonum. Oportet ergo quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonum ejus vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibiipsi; unde oportet quod,

cum aliquis alium diligit et cognoscit se ab eo diligi, de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur, secundum illud quod habetur: *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, 1 Joan., 4, 10. Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex charitate homo in spe confirmatur.

Amplius, In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto, in quantum possibile est; et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Hujus igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicujus molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus, in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae.

Item, In his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo, sicut amaritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum, multa difficilia imminent sustinenda; nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

Praeterea, Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile pervenire. Ad hoc ergo quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod alliciatur ad finem illum tamquam possibilem haberi; et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam homo dirigatur in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur: *Regeneravit nos in spem vivam..., in hereditatem... immarcescibilem conservatam in caelis*, 1 Petr., 1, 3-4; et dicitur: *Spe salvi facti sumus*, Rom., 8, 24.

CAPUT CLIV.

De donis gratiae gratis datae; de divinationibus daemonum.

Quia vero ea quae homo per se non videt cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt, fides autem est de his quae non videmus, oportet cognitionem eorum de quibus est fides ab eo derivari qui ea per se videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit et naturaliter suam essentiam videt; de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quae per fidem tenemus a Deo in nos pervenire. Cum autem quae a Deo sunt ordine quodam agantur, ut supra (c. 77 et seqq.) ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei ordinem quemdam observari oportuit, scilicet ut quidam immediate de Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos. In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur; quod in hoc ordine manifestationis divinae apparet: invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur Angelis beatis per apertam visionem, ut ex supradictis (c. 80) patet; deinde, Angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quamdam certitudinem provenientem ex revelatione divina. Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae lumen naturale intellectus pertingere non potest; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quae supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur: non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum praedicto autem lumine mentem interius illustrante adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, utpote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur, aut per imaginationem interius, Deo faciente, perceptus, sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta, ex quibus homo per lumen interius menti impressum cognitionem accipit divinorum; unde hujusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis. Haec autem invisibilium Dei revelatio ad sapientiam pertinet, quae proprie est cognitio divinorum; et ideo dicitur quod sapientia Dei *per nationes in animas sanctas se transfert..., neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat*, Sap., 7, 27-28; et dicitur: *Adimplebit illum* Dominus *spiritu sapientiae et intellectus*, Eccli., 15, 5.

Sed, quia *invisibilia* Dei..., *per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur*, Rom., 1, 20, per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis; quod ad scientiam pertinere videtur; unde dicitur: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum*, Sap., 7, 17; et Dominus dixit ad Salomonem: *Sapientia et scientia data sunt tibi*, 2 Paralip., 1, 12.

Ea vero quae homo cognoscit in notitiam alterius perducere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, aliquos instruere debent, necessarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi Unde dicitur: *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum, qui lassus est verbo*, Isai., 50, 4; et Dominus discipulis dicit: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*, Luc., 21, 15. Unde et propter hoc, etiam quando oportuit per paucos virtutem fidei in diversis gentibus praedi-

cari, instructi sunt quidam divinitus ut linguis variis loquerentur; sicut dicitur: *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis*, Act. Apost., 2, 4.

Sed, quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus, ea autem quae sunt fidei sunt humanae rationi immanifesta, necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo praedicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonstrationis, cum ea quae sunt fidei rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiicis confirmari praedicantium sermonem, quibus manifeste ostenderetur hujusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur sanando infirmos et alias virtutes operando, quae non posset facere alius nisi Deus. Unde Dominus discipulos ad praedicandum mittens, dixit: *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones ejicite*, Matth., 10, 8; et dicitur: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis*, Marc., 16, 20.

Fuit autem et alius confirmationis modus, ut dum praedicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt; unde necessarium fuit donum prophetiae, per quod futura et quae communiter homines latent, Deo revelante, possent homines cognoscere et aliis indicare; ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quae sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit: *Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit*, 1 Cor., 24, 25.

Non autem per hoc prophetiae donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quae a solo Deo cognosci possunt; sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Hujusmodi autem praecipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quae solus Deus cognoscere potest, ut supra (l. 1, c. 68) ostensum est, et futura contingentia, quae etiam soli divinae cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei praesentia ratione suae aeternitatis, ut supra (l. 1, c. 67) ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus praecognosci, non quidem inquantum futura sunt, sed in quantum in causis suis praeexistunt; quibus cognitis vel secundum seipsa vel per aliquos effectus earum manifestos, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi; sicut medicus praecognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina et hujusmodi signis. Hujusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est, partim quidem incerta; sunt enim quaedam causae praeexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur, sicut, praeexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors; quibusdam vero causis praeexistentibus, sequuntur futuri effectus, non ex necessitate, sed ut frequenter, sicut ex semine hominis in matricem projecto ut in pluribus sequitur homo perfectus, quandoque tamen monstra generantur propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis; primorum igitur effectuum praecognitio infallibiliter certa habetur, horum autem quae posterius dicta sunt non est praecognitio infallibiliter certa. Cognitio autem quae de futuris habetur ex revelatione divina secundum gratiam prophetalem est omnino certa, sicut et divina praecognitio est certa; non enim Deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (c. 67) ostensum est; unde et cognitio prophetica per eumdem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta, nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae divinae ut supra (l 3. c. 67) ostensum est. — Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus Prophetis non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis; et tunc nihil prohibet, si causae impediantur ne perveniant ad suos effectus, quod etiam Prophetae praenuntiatio immutetur; sicut Isaias prophetavit Ezechiae aegrotanti: *Dispone domui tuae quia morieris tu, et non vives*, Isai., 28, 1, qui tamen sanatus est; et Jonas propheta praenuntiavit quod post quadraginta dies Ninive subverteretur, Jon., c. 3, nec tamen est subversa; praenuntiavit enim Isaias mortem futuram Ezechiae secundum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum, et Jonas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis. Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum, quia, licet homines aliqua de futuris praecognoscant, non tamen de contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut praecognitio prophetiae; etsi enim aliquando fiat Prophetae revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen vel postea fit eidem revelatio de eventu futuri effectus qualiter sit immutandus; sicut Isaiae revelata fuit sanatio Ezechiae, et Jonae liberatio Ninivitarum.

Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum verae fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo sed ea quae hominibus miraculosa apparent, ut supra (c. 103) ostensum est, ita etiam abutuntur prophetica praenuntiatione, non quidem vere prophetando, sed praenuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura praecognoscere in seipsis; et, licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, praedicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere quam homines, quia cognoscunt quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint, et ideo in praenuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremae et a cognitione nostra magis remotae sunt vires caelestium corporum, quas praedictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suae naturae ex superioribus (c. 103) patet. Cum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur, possunt praedicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus praenuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aeris et alia hujusmodi quae circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Et licet caelestia corpo-

ra super partem intellectivam animae directe non possint imprimere, ut supra (c. 84) ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est; solum enim sapientum, quorum est parvus numerus, est hujusmodi passionibus obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa praedicere possunt, licet quandoque et ipsi in praenuntiando deficiant propter arbitrii libertatem. Ea vero quae praecognoscunt praenuntiant quidem, non mentem illustrando, sicut in revelatione divina: non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Praenuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut cum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant, sive etiam vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura praenuntiant; aliquando vero, per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium et per ea quae apparent in extis animalium, et in punctorum quorumdam descriptione, et in similibus quae sorte quadam fieri videntur; aliquando autem, visibiliter apparendo et sermone sensibili praenuntiando futura. — Et, licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, cum corpus caeleste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex ejusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quaedam apparent; caelestem enim impressionem diversae res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quae fit a corpore caelesti in aliqua re potest accipi ut signum immutationis alterius rei; et ideo dicunt quod motus qui sunt praeter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones punctorum, cum quis non deliberat quot puncta debeat scribere, sequuntur impressionem corporis caelestis; et ideo dicunt quod hujusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caelesti causantur. Sed quia hoc modicam rationem habet, magis aestimandum est quod praenuntiationes quae ex hujusmodi signis fiunt ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cujus virtute disponuntur praedicti motus praeter deliberationem existentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et, licet quandoque haec disponantur voluntate divina ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni et Nabuchodonosor, et *sortes* quae *mittuntur in sinum* quandoque etiam *a Domino temperantur*, ut Salomon dicit Proverb., 16, 33, tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt, ut et sancti Doctores dicunt et etiam ipsi Gentiles censuerunt. Dicit enim Maximus Valerius (1) quod observatio auguriorum et somniorum et hujusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cum idololatria haec omnia prohibebantur; dicitur enim: *Cave ne imitari velis abominationes illarum gentium*, quae scilicet idolis serviebant; *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem*, Deuter., 18, 9-11.

Attestatur autem praedicationi fidei prophetia per alium modum, in quantum scilicet aliqua fide tenenda praedicantur quae temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio et hujusmodi. Et, ne hujusmodi ficta a praedicantibus esse credantur aut casualiter evenisse, ostenduntur longe ante per Prophetas praedicta; unde Apostolus dicit: *Paulus, servus Jesus Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, Rom., 1, 1-3.

Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiae gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt, non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quae ipsis revelantur sermone narrarentur praesentibus, sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum; unde et oportuit aliquos esse qui hujusmodi scripta interpretarentur; quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et dicitur: *Numquid non Dei est interpretatio*? Gen., 40, 8.

Sequitur autem ultimus gradus, eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata et per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius (c. 152) ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per hujusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adjutorio divinae gratiae instruantur de hujusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur: *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sint*, 1 Joan., 4, 1.

Hos autem gratiae effectus ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat, dicens: *Alii quidem per spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem spiritum; alteri fides in eodem spiritu; alii gratia sanitatum in uno spiritu; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum*, 1 Cor., 12, 8-10.

Per hoc autem excluditur error quorumdam Manichaeorum qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error, quantum ad hoc quod dicunt Prophetas non esse de spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillae et Montani, qui dicebant Prophetas tamquam arreptitios non intellexisse quae loquebantur, quod divinae revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

In praemissis autem gratiae effectibus consideranda est quaedam differentia. Nam, etsi omnibus gratiae nomen competat, quia gratis absque praecedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiae meretur ex hoc quod gratum Deo facit; dicitur enim: *Ego diligentes me diligo*, Proverb., 8, 17. Unde fides et spes et alia quae ad fidem ordinantur possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati; sola autem dilectio est proprium donum justorum, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur 1 Joan., 4, 16.

(1) Valer. Max., *de Memor. Dictis*, l. 1, c. 1.

Est autem et alia differentia in praedictis effectibus gratiae consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere et praeceptis Dei obedire; et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint cum fuerit tempus. Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis, sicut facere miracula, praenuntiare futura, et hujusmodi; et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam fiunt a Deo, quae cessant, actu cessante: et eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunum; sicut Prophetae, in qualibet revelatione, novo lumine illustrantur, et in qualibet miraculorum operatione, oportet adesse novam efficaciam divinae virtutis.

CAPUT CLV.

Quod homo indiget divino auxilio ad perseverandum in bono.

Indiget etiam homo divinae gratiae auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno indiget auxilio alicujus moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono quod est perseverare, indiget auxilio divino.

Adhuc, Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono; quod sic patet. Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt; quod autem eligitur est aliquod particulare operabile; particulare autem operabile est quod est hic et nunc; quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquid ut nunc operandum; perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus; iste igitur effectus qui est perseverare in bono est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perseverandum in bono, auxilio divinae gratiae.

Amplius, Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum; et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas, in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam, ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret.

Praeterea, Si sunt plura agentia successive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius, continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno istorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat, sicut Philosophus probat (Physic., 8, text. comm. 49 et infra) quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii in bonum tendentes, sibi invicem succedentes usque ad finem. Hujus igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum, quia nullus eorum semper durat; nec omnes simul, quia, cum non simul sint, non possunt simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono.

Item, Si sunt multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perserverat in bono sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem (c. 147) quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perserverat in bono.

Hinc est quod dicitur: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Jesu Christi*, Philipp., 1, 6; et: *Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque*, 1 Petr., 5, 10. Inveniuntur etiam in sacra Scriptura multae orationes quibus a Deo petitur perseverantia, sicut in Psalmista: *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea*, Psalm., 16, 5; et: *Jesus Christus, et Deus et Pater noster..., exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono*, 2 Thessal. 2, 15-16. Hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maxime cum dicitur: *Adveniat regnum tuum;* non enim nobis adveniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cujus ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod ad perseverandum in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiae.

Sciendum tamen est quod, cum ille qui gratiam habet petat a Deo ut perserveret in bono, sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, cum dicimus hominem indigere, ad perservandum finaliter, auxilio gratiae, non intelligimus quod super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum; sed intelligimus quod habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis.

CAPUT CLVI.

Quod ille qui decidit a gratia per peccatum potest iterum per gratiam reparari.

Ex his autem apparet quod per auxilium gratiae homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

Ejusdem enim virtutis est continuare salutem alicujus et interruptam reparare; sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eamdem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono, auxilio divinae gratiae, ut (c. 155) ostensum est. Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, ejusdem gratiae auxilio poterit reparari.

Adhuc, Agens, quod non requirit dispositionem in subjecto potest suum effectum imprimere in subjectum qualitercumque dispositum; et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subjectum dispositum, potest absque dispositione subjecti formam naturalem inducere, utpote dum caecum illuminat et mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed, sicut non requirit dispositionem naturalem in subjecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, quia sine meritis datur, ut ostensum est (c. 149). Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest, etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

Amplius, Ea solo homo recuperare amissa non potest quae per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra, eo quod homo non potest iterum generari. Auxilium autem gratiae datur homini, non per generationem, sed postquam jam est. Potest igitur, post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

Item, Gratia est quaedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est (c. 150). Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo conjungens et a peccato liberans si amittatur, divina operatione reparari potest.

Praeterea, In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae; hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem sit possibile venire in illum finem. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quamdiu status hujus vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum; cujus signa sunt desiderium de bono et dolor de malo, quae adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum, quod gratia in homine operatur.

Amplius, Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum, potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono, et sic auxilio gratiae homo potest consequi remissionem peccatorum.

Hinc est quod dicitur: *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur*, Isai., 1, 18; et: *Universa delicta operit charitas*, Proverb. 10, 12. Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes: *Dimitte nobis debita nostra.*

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt quod de peccatis quibus post baptismum peccat homo veniam consequi non potest.

CAPUT CLVII.

Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam.

Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

Adhuc, Offensa nonnisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit; dicitur enim quod Deus peccatores odit, inquantum vult eos privare ultimo fine quem his quos diligit praeparat. Non ergo homo potest a mortali peccato resurgere nisi per gratiam per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem.

Adhuc etiam induci possunt omnes rationes superius (c. 147) positae de gratiae necessitate.

Hinc est quod dicitur: *Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me*, Isai., 43, 25; et: *Remisisti iniquitatem plebis tuae*; *operuisti omnia peccata eorum*, Psalm., 84, 3.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

CAPUT CLVIII.

Qualiter homo a peccato liberatur.

Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiae ad statum rectitudinis redeat necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et, quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de praeterito poenitet et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat et futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati (suae); si vero vellet desistere a peccato (et) non tamen doleret de peccato praeterito, non esset illud idem peccatum quod fecit contrarium voluntati (suae). Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur motui quo ad illud pervenitur, sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quae in peccatum inclinata fuit (1). Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit; sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

Item, Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores ver-

(1) Ordo verborum est: Unde oportet quod voluntas recedat a peccato per contraria his per quae in peccatum inclinata fuit.

berum. Oportet autem eum qui de peccato resurgit non solum detestari peccatum praeteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

Praeterea, Ea quae cum labore et poena acquirimus magis amamus et diligentius conservamus; unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amisit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis.

Adhuc, Ordo justitiae hoc requirit ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat; sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc poenam non exigat, cum ea quae divinae providentiae subjacent inordinata remanere non possint, haec poena infligetur ei a Deo: nec talis poena satisfactoria dicetur, cum non fuerit ex electione patientis, sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur, dum quidquid inordinatum fuit in eo ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostolus dicit: *Si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum judicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur*, 1 Cor., 11, 31-32.

Considerandum tamen quod, cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia et inhaesio mentis ad Deum quod non remanebit obligatio ad aliquam poenam. Nam, ut ex praedictis colligi potest, poena quam quis patitur post peccati remissionem ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhaereat, homine per poenas castigato (poenae enim medicinae quaedam sunt), et ut etiam ordo justitiae servetur, dum qui peccavit sustinet poenam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, praecipue si vehemens fuerit; displicentia autem culpae praeteritae, cum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati praeteriti excluditur necessitas satisfactoriae vel purgatoriae poenae; et si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen, quanto vehementior fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

Quod vero per amicos facimus per nos ipsos facere videmur, quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio charitatis; et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo, praecipue cum necessitas fuerit; nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur reputat aliquis ac si ipse pateretur; et sic poena ei non deest dum patienti amico compatitur, et tanto amplius quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio charitatis in eo qui pro amico patitur facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur; hoc enim est promptae charitatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dummodo uterque in charitate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, Galat., 6, 2.

CAPUT CLIX.

Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit.

Cum autem, sicut ex praemissis habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinae gratiae, sine qua etiam nullus potest habere ea quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio et perseverantia, potest alicui videri quod non sit homini imputandum si praedictis careat, praecipue cum auxilium divinae gratiae mereri non possit nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet.

Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit poena dignus, cum expresse dicatur: *Qui incredulus est Filio non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum*, Joan., 3, 36. Et cum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur nec poenam patiantur a Deo; cujus contrarium ostenditur ex eo quod dicitur quod omnibus in divino judicio existentibus dicitur: *Venite..., possidete paratum vobis regnum...*, vel *discedite... in ignem aeternum*, Matth., 25, 34 et 41.

Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat; dicitur enim de quibusdam: *Dixerunt Deo: Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus*, Job, 21, 14; et: *Ipsi fuerunt rebelles lumini*, Job 24, 13. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur, ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare: *Omnes* enim *homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*, ut dicitur I Tim., 2, 4. Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur.

CAPUT CLX.

Quod homo in peccato existens sine gratia peccatum vitare non potest.

Quod autem dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem, per inordinationem praecedentem, declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate ejus nullum impedimentum gratiae praestare. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur.

Cum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini (et) repugnans fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini: impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

Praeterea, Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se jam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur; unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata inclinatione manente; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

Adhuc etiam operantur impetus corporalium passionum, et appetibilia secundum sensum, et plurimae passiones et occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

Unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cujus contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit: *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*, Psalm., 70, 9; et Dominus orare nos docet: *Et ne nos inducas in intentionem, sed libera nos a malo.*

Quamvis autem illi qui in peccato sunt vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiae praestent vel ponant, ut ostensum est (c. 159), nisi auxilio gratiae praeveniantur, nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa praecedente in eis relinquitur; sicut ebrius ad homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit. Praeterea, licet ille qui est in peccato non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est (c. 155); unde quodcumque committit voluntarie committit, et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

CAPUT CLXI.

Quod Deus aliquos a peccato liberat et aliquos in peccato relinquit.

Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiae praestet, et in quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere, tamen, quia Deus praeter ordinem rebus inditum operari potest, sicut cum caecum illuminat vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suae etiam eos qui impedimentum gratiae praestant auxilio suo praevenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum; et sicut non omnes caecos illuminat nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat opus virtutis ejus appareat et in aliis ordo naturae servetur, ita non omnes qui gratiam impediunt auxilio suo praevenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis justitiae ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit: *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam*, Rom., 9, 22-23.

Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos; hoc enim ex simplici ejus voluntate dependet, sicut ex simplici ejus voluntate processit quod, cum omnia fierent ex nihilo, quaedam facta sunt aliis digniora, et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia similiter disposita quaedam vasa format ad nobiles usus et quaedam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit: *Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Rom., 9, 21.

Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non alios, propter aliqua opera quae animae eorum fecerant antequam corporibus unirentur; quae quidem positio improbata est (l. 2, c. 83 et 84).

CAPUT CLXII.

Quod Deus nemini est causa peccandi.

Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

Homines enim peccant per hoc quod deviant ab ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus (c. 143 et 157) patet. Cum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

Item, Bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum; contrariatur enim

proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

Praeterea, Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo Ipsius. Repugnat autem sapientiae et bonitati humanae quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinae.

Adhuc, Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis; sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva, cum tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc est quod dicitur: *Non dicas: Ille me implanavit; non enim necessarii sunt ei homines impii*, Eccl., 15, 22; et infra: *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi*, Eccl., 15, 21; et dicitur: *Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentetur; Deus enim intentator malorum est*, Jacob., 1, 13.

Inveniuntur tamen quaedam in Scripturis, ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi; dicitur enim: *Ego induravi cor ejus* (Pharaonis) *et servorum illius*, Exod., 10, 1; et: *Excaeca cor populi hujus, et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude, ne forte videat oculis suis...*-*et convertatur, et sanem eos*, Isai., 6, 10; et: *Errare nos fecisti de viis tuis; indurasti cor nostrum ne timeremus te*, Isai., 63, 17; et dicitur: *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt*, Rom., 1, 28. Quae omnia secundum hoc intelligenda sunt quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur et provocantia ad peccatum comprimuntur; adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quae homini confert. Cum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod ejus justitia exigit, dicitur eos obdurare vel excaecare vel aliquid eorum quae dicta sunt.

CAPUT CLXIII.

De praedestinatione, reprobatione et electione divina.

Quia vero ostensum est quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adjuti, aliqui vero eodem auxilio gratiae deserti ab ultimo fine decidunt, omnia autem quae a Deo aguntur ab aeterno per ejus sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra ostensum est, necesse est praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse; unde Apostolus dicit; *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum... secundum propositum voluntatis suae,* Ephes., 1. Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum dicitur reprobasse vel odio habuisse, secundum illud quod habetur: *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui*, Malach., 1, 23. Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina electio, de qua dicitur, *Elegit nos in ipso ante mundi contitutionem*, Ephes., 1, 4.

Sic igitur patet quod praedestinatio et electio et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem; unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (c. 70) ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert.

Quod autem praedestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est; sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt. Nil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae, licet effectuum providentiae et similiter praedestinationis unus possit alterius esse causa. *Quis enim*, ut Apostolus dicit, *prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula. Amen*, Rom., 11, 35-36.

LIBER QUARTUS.

CAPUT I.

Prooemium.

Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus; et cum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri? Job, 26, 14.

Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, imo super omnia alia entia, improportionabiliter elevatur, pertingere per seipsum non valet.

Sed, quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta. Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio: Una quidem ex parte primae rerum originis; nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit: nam, cum causae sint nobiliores effectibus, primo quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeeminent; et sic

deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur. Et, quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur, et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius, consequens est, ut quantum a primo principio receditur, tanto major diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur. Et ita secundum diversitatem rerum apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum et terminatarum ad diversa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest; sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam, cum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et hujusmodi, intellectus vix per hujusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed, etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem tenuiter nobis notus esse posset, cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus.

Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias praedictas? Etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit, quae intellectum humanum excedunt: in qua quidem revelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, sicut in caeteris rebus mobilibus accidit.

Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis, secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportiones sensus excedunt omnino elevari non potest; sed, cum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Job in verbis propositis insinuat. — Quod enim dicit: *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus*, ad illam cognitionem pertinet qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adjunxit *ex parte*; *ex parte enim cognoscimus*, sicut Apostolus dicit, 1 Cor., 13, 9. — Quod vero subdit: *Et cum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus*, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur; *fides enim*, ut dicitur, est *ex auditu, auditus autem per verbum* Christi; de quo etiam dicitur: *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est*, Joan., 17, 17. Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda sed credenda proponitur, recte dicit: *Audierimus.* Quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo nobis, mediantibus Angelis, revelatur, qui vident faciem Patris, recte nominat *stillam*; unde et dicitur: *In die illa, stillabunt montes dulcedinem*, Joel., 3, 18. Sed, quia non omnia mysteria quae in prima veritate visa Angeli et alii beati cognoscunt, sed quaedam pauca nobis revelantur, signanter addidit *parvam*; dicitur enim: *Quis magnificabit eum sicut est ab initio? Multa abscondita sunt majora his*; *pauca enim vidimus operum ejus*, Eccli., 43, 35-36; et Dominus dicit: *Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo*, Joan., 16, 12. Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur, ut ad ea quoque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur et increduli lacerare non possint; unde dicit Apostolus: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*, 1 Cor. 13, 12; signanter igitur addidit *vix*, ut difficultas ostenderetur. — Quod vero subdidit: *Quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa, *videbimus enim eum sicuti est*, ut dicitur 1 Joan., 3, 2; unde dicit *intueri.* Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa majestas divina videbitur et omnis bonorum perfectio: unde Dominus ad Moysen dixit: *Ego ostendam omne bonum tibi*, Exod., 33, 19; recte ergo dicit *magnitudinis.* Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta: unde Dominus discipulis suis dicit: *Venit hora, cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis*, Joan., 16, 25; signanter ergo dicit *tonitruum*, ad manifestationem insinuandam.

Competunt autem verba praemissa nostro proposito; nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Job: *Ecce haec ex parte dicta sunt viarum ejus.*

Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

Circa quae qualiter procedendum sit praemissa verba nos docent. Cum enim veritatem vix audierimus in sermonibus sacrae Scripturae, quasi stilla parva ad nos descendente, nec possit aliquis in hujus vitae statu tonitruum magnitudinis intueri, erit hic modus servandus ut ea quae in sermonibus Sacrae Scripturae sunt tradita quasi principia sumantur; et sic ea quae in sermonibus praedictis

occulte nobis traduntur studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacrae Scripturae, non autem ratione naturali; sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur; qui etiam modus in principio hujus operis praedeterminatus est. Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo.

Ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis (c. 2-26).

Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis et quae sequuntur ad ipsam (c. 27-78).

Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quae his connectuntur (c. 79-97).

CAPUT II.

Quod sit generatio, paternitas et filiatio in divinis.

Principium autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae Scripturae documenta teneri debeat praemittamus: dehinc vero ea quae contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus; quorum solutione subjecta, hujus considerationis propositum consequemur.

Tradit igitur nobis Sacra Scriptura in divinis paternitatis et filiationis nomina Jesum Christum filium Dei contestans, quod in Scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius*, Matth. 11, 27. Adhuc, Marcus suum Evangelium incipit dicens: *Initium Evangelii Jesu Christi, Filii Dei.* Joannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit; dicitur enim: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus*, Joan., 3, 35, et: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat*, Joan., 5, 21. Paulus etiam Apostolus haec verba frequenter interserit; dicit enim: *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo*, Rom. 1, 1-3; et: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*, Hebr., 1, 1-2. Hoc etiam traditur, licet rarius, in scripturis Veteris Testamenti: dicitur enim: *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii ejus si nosti?* Proverb. 30, 4; et legitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu*, Psal. 2, 7; et iterum: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu*, Psal., 88, 27. Et quamvis haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu*, ad ipsum David referatur, quod vero dicitur: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu*, Salomoni attribuatur, tamen ea quae conjunguntur utrique hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim Davidi potest competere quod additur: *Ego hodie genui te*, et quod subditur: *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*, cum ejus regnum non usque ad terminos terrae fuerit dilatatum, ut historia libri Regum declarat; neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu:* cum subdatur: *Ponam in saeculum saeculi semen ejus, et thronum ejus sicut dies caeli.* Unde datur intelligi quod, quia quaedam praemissis verbis annexa David vel Salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam, de David et Salomone haec verba dicantur, secundum morem Scripturae, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

Quia vero nomina *Patris* et *Filii* generationem aliquam consequuntur, etiam divinae generationis nomen Scriptura non tacuit. Nam et in Psalmo, ut dictum est, legitur: *Ego hodie genui te*; et dicitur: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram; ante.... colles ego parturiebar*, Proverb., 8, 23-25, vel secundum aliam litteram: *Ante colles generavit me Dominus.* Dicitur etiam: *Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus*, Isai., 66, 9. Et, licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captivitate revertentium in terram suam, quia praemittitur: *Parturivit et peperit Sion filios suos*, Ibid., 8, tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quae ex Dei ore inducitur firma et stabilis manet, ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit ipse non vere, sed per similitudinem, generet; cum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est (l. 1, c. 23). Dicitur etiam: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, Joan., 1; 14; et iterum: *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, Joan., 1, 18: et Paulus dicit: *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei*, Hebr., 1, 6.

CAPUT III.

Quod Filius Dei sit Deus.

Considerandum tamen quod praedictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam; dicitur enim: *Quis est pluviae pater, vel quis genuit stillas roris? De cujus utero egressa est glacies, et gelu de caelo quis genuit*, Job, 38, 28-29. Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturae auctoritas ut eum quem filium et genitum nominabat etiam Deum esse non taceret, ut sic praedicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur: dicitur enim: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*, Joan. 1, 1. Et quod Verbi nomine Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur; nam subdit: *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, Joan., 1, 14. Et Paulus dicit: *Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei*, Tit., 3, 4. Hoc etiam Veteris Testamenti scriptura non tacuit,

Christum Deum nominans; dicitur enim: *Sedes tua Deus, in saeculum saeculi; virga directionis virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem*, Psalm., 44, 7-8; et quod ad Christum dicatur patet per id quod subditur: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis*, Psalm., 44, 8; et dicitur: PARVULUS *enim* NATUS *est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum ejus; et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis*, Isai., 9, 6. Sic igitur ex sacra Scriptura docemur Filium Dei, a Deo genitum, Deum esse. Filium autem Dei Jesum Christum Petrus confessus est, ei dicens: *Tu es Christus, Filius Dei vivi*, Matth., 16, 16. Ipse igitur et unigenitus est et Deus est.

CAPUT IV.

Quid opinatus sit Photinus de Filio Dei, et ejus improbatio.

Hujus autem doctrinae veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri praesumentes, de praemissis vanas et varias opiniones conceperunt. Quorum quidam consideraverunt hanc esse Scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia justificantur filios Dei dici, secundum illud: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*, Joan. 1, 12, et: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*; et: *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Quos etiam a Deo genitos esse Scriptura non tacet, dicitur enim: *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis*, Jacob., 1 18; et dicitur: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet*, Joan., 3, 9. Et quod est mirabilius, eisdem nomen divinitatis adscribitur; Dominus enim dixit ad Moysen: *Ecce constitui te Deum Pharaonis*, Exod., 7, 1; et: *Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes*, Psalm., 81, 6; et, sicut Dominus dicit: *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est*, Joan., 10, 35. Per hunc modum opinantes Jesum Christum purum hominem esse et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatae vitae meritum divinitatis honorem prae caeteris fuisse adeptum, existimaverunt eum similiter aliis hominibus per adoptionis spiritum Dei filium, et per gratiam ab eo genitum, et per quamdam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis; sicut et de Sanctis dicitur: *Ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes ejus quae in mundo est concupiscentiae corruptionem*, 3 Petr., 1, 4.

Hanc autem positionem sacrae Scripturae auctoritate confirmare nitebantur. Dicit enim Dominus: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, Matth., 28, 18. Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

Item, Dicitur de Filio quod *factus est ei*, scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem*, et quod *praedestinatus est Filius Dei in virtute*, Rom., 1, 3-4. Quod autem praedestinatur et factum est videtur non esse aeternum.

Item, Apostolus dicit: *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen*, Philipp., 2, 8-9. Ex quo videtur ostendi quod propter obedientiae et passionis meritum, divino sit honore donatus et super omnia exaltatus.

Petrus etiam dicit: *Certissime ergo sciat omnis domus Israel quia Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis*, Act. Apost., 2, 36. Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

Adducunt etiam in fulcimentum suae opinionis ea quae in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur, sicut quod femineo portatur utero et profectum aetatis accipit, esuriem passus est et lassitudine fatigatus et morti subjectus; quod semper profecit, judicii se nescire diem confessus est et mortis terrore concussus est, et alia hujusmodi quae Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturae divinae.

Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui haeretici, Cerinthus et Ebion, quam postea Paulus samosatenus instauravit, et quae postea a Photino est confirmata, ut qui haec dogmatizant photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba Sacrae Scripturae considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem praedicti homines sua opinione conceperunt.

Nam cum Salomon dicat: *Nondum erant abyssi et ego jam concepta eram*, Proverb., 8, 24, satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse. Unde relinquitur quod Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit. Et, licet haec et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione dicentes haec secundum praedestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod ejus filius fuerit ante mundum, per ea tamen quae sequuntur patet quod, non solum in praedestinatione, sed etiam realiter, fuerit ante Mariam. Nam post praemissa verba Salomonis subjungitur: *Quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens*, Proverb., 8, 29-30; si autem in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Joannis Evangelistae habetur; nam cum praemisisset: *In principio erat Verbum*, quo nomine Filius Dei intelligitur, ut ostensum est, ne quis hoc secundum praedestinationem accipere posset, subdit: *Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihil*, Joan., 1, 3; quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum extitisset.

Item, De Filio Dei dicitur: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis qui est in caelo*, Joan. 3, 13; et iterum: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joan., 6, 38. Apparet ergo eum fuisse antequam de caelo descenderet.

Praeterea, Secundum praedictam positionem, homo per vitae meritum profecit in Deum. Apostolus autem e converso ostendit quod, cum Deus esset, factus est homo; dicit enim: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*, Philipp. 2, 6-7. Repugnat igitur praedicta positio apostolicae sententiae.

Adhuc, Inter caeteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses habuit eam copiose, de quo dicitur quod *loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*, Exod., 23, 11. Si igitur Jesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii Sancti, eadem ratione Moyses filius Dei diceretur qua et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus; nam et inter alios Sanctos unus alio majori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua et Christus; distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo; dicitur enim: *Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus, tamquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant; Christus vero tamquam Filius in domo sua*, Heb., 3, 5-6. Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei filius per adoptionis gratiam, sicut alii Sancti.

Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo Christum prae aliis Dei Filium nominat: quandoque quidem, absque aliis singulariter eum Filium nominans, sicut cum vox Patris intonuit in baptismo: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui*, Matth., 3, 17; quandoque eum Unigenitum nominans, sicut: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, Joan., 1, 14; et iterum: *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, Joan. 1, 18; si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset: quandoque etiam et primogenitus nominatur, ut quaedam derivatio filiationis ab eo in aliis ostendatur, secundum illud: *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, Rom., 8, 29: et dicitur: *Misit Deus filium suum..., ut adoptionem filiorum reciperemus*, Galat., 4, 4-5; alia ergo ratione ipse est filius per cujus filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

Amplius, Quaedam opera in Scripturis Sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum et remissio peccatorum; dicitur enim: *Ego Dominus qui sanctifico vos*, Levit., 20, 8; et: *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me*, Isai., 43, 25. Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit; dicitur enim: *Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes*, Hebr., 2, 11; et: *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*, Hebr., 13, 12; ipse etiam Dominus de se protestatus est quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur Matth., 9, 6: et hoc etiam Angelus de ipso praenuntiavit: *Ipse*, inquiens, *salvum faciet populum suum a peccatis eorum*, Matth., 1, 21. Non igitur Christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur et quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

Illa vero Scripturae testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet et divinam; unde de eo dicuntur et quae Dei sunt propria, ratione divinae naturae, et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae naturae, ut infra (c. 27 et seqq.) plenius explanabitur. Nunc autem, ad praesentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse, secundum Scripturas, quod Christus Dei Filius et Deus dicitur, non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

CAPUT V.

Opinio Sabellii de Filio Dei, et ejus improbatio.

Quia vero omnium de Deo recte sentientium haec est fixa mentis conceptio quod non possit esse nisi unus naturaliter Deus, quidam, ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem, nec tamen quod Deus *filius* dicatur secundum suam naturam aut ab aeterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per incarnationis mysterium; et sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit Deo Patri attribuebant, puta esse filium virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum, et resurrexisse, et alia omnia quae Scripturae de Christo secundum carnem loquuntur.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturae auctoritatibus. Dicitur enim: *Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est*, Deuter., 6, 4; et: *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me*, Deuter., 32, 39; et: *Qui videt me videt et Patrem;.... Pater in me manens ipse facit opera:..... ego in Patre, et Pater in me est*, Joan., 14, 9-11. Ex quibus omnibus concipiebant Deum Patrem ipsum Filium dici, ex virgine incarnatum.

Haec autem fuit opinio Sabellianorum, qui et Patripassiani dicti sunt, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum.

Haec autem positio, etsi a praedicta differat quantum ad Christi divinitatem (nam haec Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat), tamen quantum ad generationem et filiationem utraque est conformis opinio. Nam, sicut prima positio asserit filiationem et generationem, qua Christus *filius* dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et haec opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam.

Habet etiam et hoc proprium ista positio quod, cum dicitur Filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quaedam proprietas superveniens praeexistenti personae. Nam ipse Pater, secundum quod carnem sumpsit ex virgine, Filii nomen accepit, non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

Hujus autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturae.

Nam Christus non solum virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam Filius Dei, ut ex superioribus patet. Hoc autem esse non potest ut idem sit filius suiipsius; cum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus Pater ipse Filius, sed alius est Filius et alius Pater.

Item, Dominus dicit: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joan., 6, 38: *Clarifica me tu Pater apud temetipsum*, Joan., 17, 5. Ex quibus omnibus et similibus ostenditur Filius esse alius a Patre.

Potest autem dici, secundum hanc positionem, quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam, quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse secundum divinitatem, suiipsius secundum humanitatem dicitur Pater; et ita etiam nihil prohibet eumdem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

Sed secundum hoc sequeretur quod Christus dicatur Filius Dei sicut et alii homines, vel ratione creationis vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem quod alia ratione Christus dicitur Dei Filius quam alii Sancti. Non igitur modo praedicto potest intelligi quod ipse Pater sit Christus et Filius suiipsius.

Praeterea, Ubi est unum suppositum subsistens, pluralis praedicatio non recipitur. Christus autem de se et de Patre pluraliter loquitur, dicens: *Ego et Pater unum sumus*, Joan., 10, 30. Non est ergo Filius ipse Pater.

Adhuc, Si Filius a Patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Scriptura, etiam ante incarnationem, Filius a Patre fuisse distinctus. Dicitur enim: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*, Joan., 1, 1; Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat: habet enim hoc consuetudo loquendi ut alius apud alium esse dicatur. Similiter etiam genitus a Deo dicitur: *Cum eo eram componens cuncta*, Proverb., 8, 30; in quo rursus associatio et quaedam distinctio designatur. Dicitur etiam: *Domui Juda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo*, Oseae, 1, 7; ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur, quasi de persona a se distincta, quae Dei nomine digna habetur. Dicitur etiam: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen., 1, 36; in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominem designatur; homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur. Et sic Dei Patris et Dei Filii pluralitas et distinctio fuit, etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipse Pater Filius dicitur propter incarnationis mysterium.

Amplius, Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet ejus qui dicitur filius; non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cujus ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur, sicut et generans et genitum. Oportet igitur si aliquis vere dicitur filius quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei filius; dicitur enim: *Ut simus in vero filio ejus Jesu Christo*, 1 Joan., 5, 20. Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre; non igitur ipse Pater est Filius.

Adhuc, Post incarnationis mysterium, Pater de Filio protestatur: *Hic est Filius meus dilectus*, Matth., 3, 17. Haec autem demonstratio ad suppositum refertur; Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare id quod intendit non ostendunt, ut infra (c. 9) plenius ostendetur. Non enim per hoc quod Deus est unus vel quod Pater est in Filio et Filius in Patre, habetur quod Filius et Pater sint unum supposito; potest enim duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

CAPUT VI.

De opinione Arii circa Filium Dei.

Cum autem doctrinae sacrae non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat, neque ut (1) is qui ab aeterno Deus fuit, et Pater est, per carnis assumptionem Filium esse caeperit, ut Sabellius dixerat: fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradit, opinionem sumentes, quod Filius Dei ante incarnationis mysterium extiterit et etiam ante mundi conditionem. Et, quia iste Filius a Deo Patre est alius, aestimaverunt eum non esse ejusdem naturae cum Deo Patre: non enim intelligere poterant nec credere volebant quod aliqui duo secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et, quia sola natura Dei Patris secundum fidei doctrinam aeterna creditur, crediderunt naturam Filii non ab aeterno extitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et, quia omne quod non est aeternum ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse et creaturam praedicabant.

Sed quia auctoritate Scripturae cogebantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum, dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quamdam consensus unionem et per divinae similitudinis participationem super caeteras creaturas: unde, cum supremae creaturae, quas Angelos dicimus, in Scripturis et dii et filii Dei nominentur, secundum illud: *Ubi eras..., cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei?* Job, 28, 4 et 7; et: *Deus stetit in synagoga deorum*, Psalm., 81, 1, hunc Dei Filium et Deum prae aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, in tantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacrae Scripturae documentis. Dicit enim Filius, ad Patrem loquens: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum*, Joan., 17, 3. Solus ergo Pater Deus verus est. Cum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

Item, Apostolus dicit: *Serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Jesu Christi; quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem*, 1 Tim., 6, 14-16. In quibus verbis ostenditur distinctio Dei Patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est potens, Rex regum et Dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo Pater Deus verus est; non ergo Filius.

Praeterea, Dominus dicit: *Pater major me est*, Joan., 14, 28; et Apostolus dicit Filium Patri esse

(1) *Neque ut...* i. e. neque quod.

subjectum: *Cum subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei*, scilicet Patri, *qui subjecit sibi omnia*, 1. Cor., 15, 28. Si autem esset una natura Patris et Filii, esset etiam una magnitudo et una majestas: non enim Filius esset minor Patre nec Patri subjectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod Filius non sit ejusdem naturae cum Patre, ut credebant.

Adhuc, Natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur; ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit; recipere autem indigentis est; dicitur enim: *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, Matth., 11, 27: et: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus*, Joan., 3, 35. Videtur igitur Filius non esse ejusdem naturae cum Patre.

Amplius, Doceri et adjuvari indigentis est. Filius autem a Patre docetur et juvatur; dicitur enim: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*; et ita: *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit*, Joan., 5, 19-20; et Filius dicit discipulis: *Omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*, Joan., 15, 15. Non igitur videtur esse ejusdem naturae Filius cum Patre.

Praeterea, Praeceptum recipere, obedire, orare et mitti inferioris esse videtur. Haec autem de Filio leguntur: dicit enim Filius: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, Joan. 14, 31; et: *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem*, Philip., 2, 8; et; *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis*, Joan., 14, 16; et dicit Apostolus: *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*, Galat., 4, 4. Est ergo Filius minor Patre et ei subjectus.

Item, Filius clarificatur a Patre, sicut ipse dicit: *Pater, clarifica nomen tuum*, Joan., 12, 28; et sequitur: *Venit vox de caelo*: *Et clarificavi, et iterum clarificabo*. Apostolus etiam dicit quod Deus *suscitavit Jesum Christum a mortuis*, Rom., 8, 11; et Petrus dicit quod est *dextera Dei exaltatus*, Act. Apost., 2, 33. Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

Praeterea, In natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis: dicit enim: *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*, Matth., 20, 23: defectus etiam scientiae; dicit enim ipse: *De die autem illo vel hora nemo scit, neque Angeli in caelo neque Filius, nisi Pater*, Marc., 13, 32; invenitur etiam in eo defectus quietae affectionis, cum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse et iram et alias hujusmodi passiones. Non igitur videtur Filius esse ejusdem naturae cum Patre.

Adhuc, Expresse in scripturis invenitur quod Filius Dei sit creatura; dicitur enim: *Dixit mihi creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernaculo meo*, Eccli., 14, 12; et iterum: *Ab initio, et ante saecula creata sum*, Ibid., 14. Est igitur Filius creatura.

Praeterea, Filius creaturis connumeratur; dicitur enim ex persona Sapientiae: *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam*, Eccli., 24, 5; et Apostolus dicit de Filio quod est *primogenitus omnis creaturae*, Coloss., 1, 15. Videtur ergo quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

Amplius, Filius dicit, pro discipulis ad Patrem orans: *Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus*, Joann., 17, 22. Sicut igitur Pater et Filius unum sunt, sic discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater et Filius sunt per essentiam unum; et sic sequitur quod sit creatura et Patri subjectus.

Est autem haec positio Arii et Eunomii (1), et videtur a Platonicorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quamdam mentem, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant, et post hanc, animam mundi, et deinde alias creaturas; quod ergo in Scripturis Sacris de Dei Filio dicitur, hoc de mente praedicta intelligebant, et praecipue quia Sacra Scriptura Dei Filium Dei sapientiam nominat et verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennae, qui supra animam primi caeli ponit intelligentiam primam moventem primum caelum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quaedam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset; praecipue etiam cum quidam philosophi posuerint quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAPUT VII.

Improbatio positionis Arii.

Hanc autem positionem divinae Scripturae repugnare, manifeste potest percipere, si quis sacrarum Scripturarum dicta diligenter considerat.

Cum enim Scriptura divina et Christum Dei filium et Angelos Dei filios nominat, alia tamen et alia ratione (2); unde Apostolus dicit: *Cui dixit aliquando Angelorum*: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*? Hebr., 1, 5; quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem praedictam, eadem ratione Angeli filii Dei dicerentur et Christus; utrisque enim unum nomen filiationis competeret secundum quamdam sublimitatem naturae, in qua creati sunt a Deo; nec obstat si Christus sit excellentioris naturae prae aliis Angelis, quia etiam inter Angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus patet (l. 3, c. 79), et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit praedicta positio.

Item, Cum ratione creationis, nomen filiationis divinae multis conveniat, quia omnibus Angelis et Sanctis (3), si etiam eadem ratione Christus Filius diceretur, non esset unigenitus, licet per excellentiam suae naturae inter caeteros primogenitus posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse unigenitum: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, Joann., 1, 14. Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.

Amplius, Nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit; alias enim

(1) Eunomius, discipulus Arii, de quo cf. S. Epiph. *Haeres.*, c. 76.
(2) Supple *hoc facit.*
(3) *Sanctis*, supple *convenit.*

nomen filiationis, non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus aut discipulos aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis, cum id quod creatur a Deo non ex substantia Dei derivetur, Christus vere filius dici non posset. Dicitur autem verus filius: *Ut simus in vero Filio ejus* Jesu Christo, 1 Joann., 5, 20. Non igitur Dei Filius dicitur quasi a Deo creatus in quantacumque naturae excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

Praeterea, Si Christus ratione creationis Filius dicitur, nec erit verus Deus; nihil enim creatum Deus potest dici, nisi per quamdam similitudinem ad Deum. Ipse autem Jesus Christus est verus Deus; cum enim Joannes dixisset: *Ut simus in vero Filio ejus*, subdidit: *Hic est verus Deus, et vita aeterna*, Joann., 5, 20. Non igitur Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.

Amplius, Apostolus dicit: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, amen*, Rom., 9, 5; et: *Expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi*, Tit., 2, 13; et dicitur: *Suscitabo David germen justum*; et postea subditur: *Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster*, Jerem., 23, 5-6; ubi in hebraeo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

Praeterea, Si Christus verus est filius, de necessitate sequitur quod sit verus Deus; non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat; oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus; non est igitur aliquod creatum.

Item, Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia, sicut ex superioribus patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis; dicit enim Apostolus: *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis*, Coloss., 2, 9. Christus ergo non est creatura.

Adhuc, Licet intellectus Angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino; dicit enim Apostolus quod in Christo *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, Coloss., 2, 3. Non est igitur Christus, Filius Dei, creatura.

Amplius, Quidquid Deus habet in seipso est ejus essentia, ut ostensum est (l. 1, c. 21-22). Omnia autem quae habet Pater sunt Filii; dicit enim ipse Filius: *Omnia quaecumque habet Pater mea sunt*, Joann., 16, 15; et, ad Patrem loquens, ait: *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt*, Joann., 17, 10. Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii; non est igitur Filius creatura.

Praeterea, Apostolus dicit quod Filius, antequam *exinaniret semetipsum formam servi accipiens, in forma Dei* erat, Philipp., 2, 6-7. Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina, non est igitur creatura.

Item, Nihil creatum potest esse Deo aequale. Filius autem est Patri aequalis; dicitur enim: *Quaerebant eum Judaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo*, Joann., 5, 18; haec est ergo Evangelistae narratio, cujus testimonium verum est, quod Christus Filium Dei se dicebat et Deo aequalem, et propterea eum Judaei persequebantur; nec dubium est alicui Christiano quin et illud quod Christus de se dixit verum sit, cum et Apostolus dicat hoc non fuisse rapinam quod aequalem se esse Patri arbitratus est, Philipp., 2, 6; est ergo Filius aequalis Patri. Non est igitur creatura.

Amplius, Legitur non esse similitudinem alicujus ad Deum, etiam inter Angelos, qui filii Dei dicuntur: *Quis...*, inquit Psalmista, *similis erit Deo in Filiis Dei*, Psalm., 88, 7; et alibi: *Deus, quis similis erit tibi*? Psalm., 82, 2, quod de perfecta similitudine accipi oportet, quod patet ex his quae in primo libro tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit, etiam in vivendo; dicitur enim: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso*, Joann., 5, 26. Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

Adhuc, Nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad ejus substantiam; quidquid enim ex perfectione cujuscumque creaturae apparet minus est quam quod Deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. Filius autem repraesentat Patrem; dicit enim de eo Apostolus quod est *imago Dei invisibilis*, Coloss., 1, 15; et, ne aestimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repraesentans, per quam non possit cognosci de Deo quid est, sicut vir dicitur imago Dei, 1 Cor., 11, 7, ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repraesentans, dicente Apostolo: *Cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus*, Hebr., 1, 3. Non est igitur Filius Dei creatura.

Praeterea, Nihil quod est in aliquo genere est universalis causa eorum quae sunt in genere illo; sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim suiipsius est causa; sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanae, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum; dicitur enim: *Omnia per ipsum facta sunt*, Joann., 1, 3; et dicit Sapientia genita: *Cum eo eram cuncta componens*, Proverb., 8, 30; et Apostolus dicit: *In ipso condita sunt universa in caelis, et in terra*, Coloss., 1, 16. Ipse igitur non est de genere creaturarum.

Item, Ex ostensis in secundo libro manifestum est quod substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est quod nulla substantia potest creare, sed solus Deus. Sed Dei Filius Jesus Christus est causa Angelorum, eos in esse producens; dicit enim Apostolus: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt*, Coloss., 1, 16. Ipse igitur Filius non est creatura.

Praeterea, Cum propria actio cujuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicujus rei cui non competit illius rei natura; quod enim non habet humanam speciem nec actionem humanam habere potest. Propriae autem actiones Dei conveniunt Filio, sicut creare, ut jam ostensum est, continere et conservare omnia in esse, et pec-

cata purgare; quod est proprium ipsius Dei, ut ex superioribus patet: dicitur autem de Filio quod *omnia in ipso constant*, Coloss., 1, 17; et dicitur: *Portans omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens*, Hebr., 1, 3. Filius igitur Dei est naturae divinae, et non est creatura.

Sed, quia posset Arianus dicere quod hoc Filius facit, non tamquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc positionem Dominus excludit, dicens: *Quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit*, Joan., 5, 19. Sicut igitur Pater per se operatur et propria virtute, ita et Filius.

Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur quod sit eadem virtus et potestas Filii et Patris. Non solum enim dicit quod Filius similiter operatur sicut et Pater, sed quod eadem et similiter. Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus, nisi dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento, vel similiter, et tunc oportet quod conveniant in una virtute; quae quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem: omnes enim similiter trahunt, et, quia virtus cujuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quae sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in Patre et Filio; virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut ostensum est (l. 1, c. 43). Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris et Filii. Et cum virtus sequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia Patris et Filii. Quod etiam ex praecedentibus concludi potest; nam, si in Filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est, cum natura divina multiplicari non possit, ut ostensum est (l. 1, c. 42), sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in Patre et Filio.

Item, Ultima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni et cui soli est honor latriae exhibendus, ut est ostensum (l. 3, c. 120). Beatitudo autem nostra in Dei Filio est; dicit enim: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te*, scilicet Patrem... *et quem misisti Jesum Christum*, Joan., 17, 3; et dicitur de Filio quod *est verus Deus et vita aeterna*, 1 Joan., 5, 20; certum est autem nomine vitae aeternae in Scripturis sacris ultimam beatitudinem significari; dicit enim Isaias de Filio, ut Apostolus inducit: *Erit radix Jesse et qui exurget regere gentes, in eum gentes sperabunt*, Rom., 15, 12; dicitur etiam: *Et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei*, Psalm., 71, 11; et dicitur: *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem*, Joan., 5, 23; et iterum dicitur, *Adorate eum, omnes Angeli ejus*, Psalm. 96, 7; quod de Filio Apostolus introducit, Hebr., 1, 6. Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quae superius contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse non factum, sed verum.

Ex praemissis igitur et consimilibus Sacrae Scripturae documentis Ecclesia catholica edocta, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur, coaeternum Patri et aequalem et verum Deum ejusdem essentiae et naturae cum Patre, genitum, non creatum nec factum. Unde patet quod sola Ecclesiae catholicae fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero, haeretici, ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt; Photinus quidem et Sabellius ad humanam, Arius autem, non ad humanam, sed ad quamdam naturam creatam, digniorem caeteris. Differt etiam Arius a Sabellio et Photino in hoc quod hujusmodi generationem praedictam asserit ante mundum fuisse, illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus neque Arius, sed Photinus purum hominem, Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, divina et humana. Ili aliam esse personam Patris et Filii confitentur; quod Sabellius negat. Fides ergo catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino contra Sabellium, aliam personam Patris et Filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum; cum Sabellio vero contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem Deum, et ejusdem naturae cum Patre, licet non ejusdem personae. Ex quo etiam judicium veritatis catholicae sumi potest; nam vero, ut Philosophus dicit, etiam falsa testantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

CAPUT VIII.

Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat.

Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiae accommoda non esse. Cum enim ex Scripturis divinis ostensum sit Patris et Filii eamdem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium, non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero; et praecipue cum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, existente una natura divina in Patre et Filio, sint Pater et Filius unus Deus. Licet ergo et Patrem confiteamur Deum et Filium Deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in primo libro et rationibus et auctoritatibus firmavimus; unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre et de Filio praedicari confitemur.

Cum ergo Dominus, ad Patrem loquens, dicit, *Ut cognoscant te, solum Deum verum*, Joan., 17, 3, non sic intelligendum est quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus, quod tamen manifeste Scripturae testimonio probatur; sed illa quae est una sola vera deitas Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et Filius. Unde signanter non dixit Dominus: *Ut cognoscant te, solum Deum verum*, quasi solus ipse sit Deus; sed dixit: *Ut cognoscant te*, et addidit *solum Deum verum*, ut ostenderet Patrem, cujus se Filium protestabatur, esse Deum, in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. Et quia oportet verum Filium ejusdem naturae esse cum Patre, magis sequitur quod illa quae sola est vera

divinitas Filio conveniat quam ab ea Filius excludatur; unde et Joannes, quasi haec verba Domini exponens, utrumque istorum vero Filio attribuit quae hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus et quod in eo sit vita aeterna, dicens: *Ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus et vita aeterna*, 1 Joan., 5, 20. Si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset; nam, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est, quidquid ratione divinitatis de Patre dicitur idem est ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius*, Matth., 11, 27, intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi vel Filius.

Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit: *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium*, 1 Tim., 6, 15. Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio. Nam quod et Filius sit Rex regum et Dominus dominantium manifeste ostenditur, ubi dicitur: *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus*, VERBUM DEI, Apocal., 19, 13; et postea subditur: *Et habet in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum et Dominus dominantium*, Apocal., 19, 16. Nec ab hoc quod subditur: *Qui solus habet immortalitatem*, 1 Tim., 6, 16, excluditur Filius, cum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur: *Qui credit in me non morietur in aeternum*, Joan., 11, 26. Sed et hoc quod subditur: *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, 1 Tim., 6, 16, certum est Filio convenire, cum Dominus dicat: *Nemo novit Filium, nisi Pater*, Matth., 11, 27. Cui non obstat quod visibilis apparuit; hoc enim secundum carnem est factum; est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater: unde Apostolus in eadem epistola dicit: *Manifeste magnum est pietatis sacramentum quod manifestatum est in carne*, 1 Tim., 3, 16. Nec cogit quod haec de solo Patre dicta intelligamus, quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum; nam et Filius seipsum ostendit; dicit enim ipse: *Qui diligit me diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*, Joan., 14, 21; unde et ei dicimus: *Ostende faciem tuam et salvi erimus*, Psalm. 79, 20.

Quod autem Dominus dicit: *Pater major me est*, Joan., 14, 28, qualiter sit intelligendum Apostolus docet. Cum enim majus referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est minoratus. Ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod Deo Patri aequalis existat secundum formam divinam; dicit enim: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens*, Philip., 2, 6-7. Nec est mirum si ex hoc Pater eo major dicatur, cum etiam ab Angelis eum minoratum Apostolus dicat: *Eum*, inquit, *qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum*, Hebr., 2, 9.

Ex quo etiam patet quod secundum eamdem rationem dicitur Filius esse Patri subjectus, scilicet secundum humanam naturam; quod ex ipsa circumstantia litterae apparet. Praemiserat enim Apostolus: *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*, 1 Cor., 15, 21; et postea subjunxerat quod unusquisque resurget in suo ordine; primum Christus, deinde ii qui sunt Christi; et postea addit: *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri*, 1 Cor., 15, 24; et, ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subjecta, consequenter subjungit: *Cum subjecta illi fuerint omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subjecit sibi omnia*, 1 Cor., 15, 28. Ipse ergo contextus litterae ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo; sic enim mortuus est et resurrexit; nam, secundum divinitatem, cum omnia faciat quae facit Pater, ut ostensum est, etiam ipse sibi subjecit omnia; unde et Apostolus dicit: *Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua etiam possit sibi subjicere omnia*, Philip., 3, 20-21.

Ex eo autem quod Pater Filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso; sed hoc requirit ad hoc quod Filius sit; non enim Filius dici posset, nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater dedit Filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur intelligi potest; dicit enim Dominus: *Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est*, Joan., 10, 29; id autem quod majus omnibus est divina natura est, in qua Filius est Patri aequalis; quod ipsa verba Domini ostendunt: praemiserat enim quod oves suas nullus de manu ejus rapere posset, ad cujus probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod est sibi a Patre datum majus omnibus sit. Et, quia de manu Patris, ut subjungit, nemo rapere potest, ex hoc sequitur quod nec de manu Filii; non autem sequeretur nisi per id quod est sibi a Patre datum esset Patri aequalis: unde, ad hoc clarius explicandum subdit: *Ego et Pater unum sumus*, Joan., 10, 30. Similiter etiam Apostolus dicit: *Et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum*, Philip., 2, 9-10; nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis; ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundum quam Pater Filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicuntur esse data a Patre; non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis quae est in Patre esset in Filio. Sic igitur ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, se verum Filium confitetur, contra Sabellium; ex magnitudine vero ejus quod datur, Patri se confitetur esse aequalem, ut Arius confundatur.

Patet igitur quod talis donatio indigentiam in Filio non designat; non enim ante fuit Filius quam sibi daretur, cum generatio ejus sit ipsa donatio; neque plenitudo dati hoc patitur ut indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obviat praedictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in Scripturis, sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis: *Data est mihi omnis potestas in caelo*,

et in terra, Matth., 28, 18; et Apostolus dicit quod *propter hoc Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen*, quia *factus* fuit *obediens usque ad mortem*, Philip., 2, 8-9; quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno. Est enim consuetus Scripturae modus ut aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab aeterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem praedicantibus discipulis mundo est manifestatum, et hoc etiam verba Dei ostendunt; dicit enim Dominus: *Clarifica me tu, Pater, apud te metipsum claritate quam habui priusquam mundus esset*, Joan., 17, 5; petit enim ut sua gloria, quam ab aeterno a Patre recepit ut Deus, in eo jam homine facto esse declaretur.

Ex hoc autem manifestum est quomodo Filius doceatur, cum non sit ignorans. Ostensum est enim (l. 1, c. 45) quod intelligere et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divinae naturae est etiam intelligentiae communicatio. Communicatio autem intelligentiae demonstratio vel locutio sive doctrina potest dici. Per hoc ergo quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a Patre audivisse vel Pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in Scripturis; non quod prius Filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum Pater docuerit; confitetur enim Apostolus *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*, 1 Cor., 1, 24; non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur.

Ideo etiam quod dicitur, *Non potest Filius a se facere quidquam*, Joan., 5, 19, nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio; sed cum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia, ut supra (l. 1, c. 45) probatum est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere, sed agat a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre. Si enim a se esset, jam Filius non esset; sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se agere non potest. Quia vero eamdem naturam accipit Filius quam habet Pater, et ex consequenti eamdem virtutem, licet Filius a se non sit nec a se operetur, tamen est per se et per se operatur; quia, sicut est per propriam naturam quam accepit a Patre, ita per propriam naturam a Patre acceptam operatur. Unde postquam Dominus dixerat: *non potest Filius a se facere quidquam*, ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se Filius operatur, subjungit: *Quaecumque ille fecerit*, scilicet Pater, *haec et Filius similiter facit*, Joan., 5, 19.

Ex praemissis etiam apparet qualiter Pater praecipiat Filio, et Filius obediat Patri aut Patrem oret, aut mittatur a Patre; haec enim omnia Filio conveniunt secundum quod est Patri subjectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est; Pater ergo Filio praecipit ut subjecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifestant. Nam, cum Dominus dicat: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, Joan., 14, 31, quod sit istud mandatum ostenditur per id quod subditur: *Surgite, eamus hinc*; hoc enim dixit ad passionem accedens; mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere, nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait: *Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei praecepta servavi, et maneo in ejus dilectione*, Joan., 15, 10, manifestum est haec praecepta ad Filium pertinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. Et quod praecepta Patris ad Filium accipienda sint secundum humanam naturam a Filio assumptam, Apostolus ostendit, docens Filium obedientem Patri fuisse in his quae pertinent ad humanam naturam; dicit enim: *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem*, Philip., 2, 8. Ostendit etiam Apostolus quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam: dicit enim quod *in diebus carnis suae, preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens exauditus est pro sua reverentia*, Hebr., 5, 7. Secundum quid etiam missus a Patre dicatur Apostolus ostendit, dicens: *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere*, Galat., 4, 4; eo ergo dicitur missus quod est factus ex muliere, quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.

Patet igitur quod per haec omnia non potest ostendi Filius Patri esse subjectus, nisi secundum humanam naturam.

Sed tamen sciendum est quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter inquantum Deus, sine praejudicio aequalitatis quam habet ad Patrem, ut infra (c. 23) ostendetur, cum agetur de missione Spiritus Sancti.

Similiter etiam patet quod, per hoc quod Filius a Patre clarificatur vel suscitatur vel exaltatur, non potest ostendi quod Filius sit minor Patre nisi secundum humanam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, cum eam profiteatur se ante mundum habuisse; sed oportebat quod sua claritas, quae sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur, in fide credentium populorum; unde de ejus occultatione dicitur: *Et quasi absconditus* est *vultus ejus..., unde nec reputavimus eum*, Isai., 53, 3. Similiter autem, secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, idest secundum carnem; dicitur enim: *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini*, 1 Petr., 4, 1. Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus; nam et Apostolus dicit: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem..., propter quod et Deus exaltavit illum*, Philipp., 2, 8-9. Sic ergo, per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitat et exaltat, Filius non ostenditur minor Patre, nisi secundum humanam naturam; nam, secundum divinam naturam, qua est Patri aequalis, est eadem virtus Patris et Filii et eadem operatio; unde et ipse Filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistae: *Exaltare, Domine, in virtute tua*, Psalm., 20, 14; ipse seipsum suscitat, quod de se dicit: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et..... iterum sumendi eam*, Joan., 10, 18; ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam Patrem; dicit enim: *Clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te*, Joan., 17, 1; non quod Pater velamine carnis assumptae sit occultatus, sed suae invisibilitate naturae; quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam; nam Patri et Filio commune est quod dicitur: *Vere tu es Deus absconditus Israel, Deus Salvator*, Isai., 45, 15. Filius autem Patrem clarificat, non claritatem

ei dando, sed eum mundo manifestando; nam et ipse ibidem dicit: *Manifestavi nomen tuum hominibus*, Joan., 17, 6.

Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus, cum ipse dicat: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, Matth., 28, 18. Unde quod ipse dicit: *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*, Matth., 20, 23, non ostendit quod Filius distribuendarum caelestium sedium potestatem non habeat, cum per hujusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligatur, cujus collationem ad se pertinere ostendit, cum dicit: *Oves meae vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me: et ego vitam aeternam do eis*, Joan., 18, 27-28; dicitur etiam *quod Pater... omne judicium dedit Filio*, Joan., 5, 22; ad judicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in caelesti gloria collocentur; unde et dicitur quod Filius hominis *statuet oves a dextris suis, haedos autem a sinistris*, Matth., 25, 33; pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel a dextris vel a sinistris, sive utrumque referatur ad differentem gloriae participationem, sive unum referatur ad gloriam et alterum referatur ad poenam. Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex praemissis sumatur. Praemittitur namque, Matth., 20, 20 et seqq. quod mater filiorum Zebedaei accesserat ad Jesum, petens ut unus filiorum ejus sederet ad dexteram ejus et alius ad sinistram; et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad ejus potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit: Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare alicui; quin potius, ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a Patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius Dei; et ideo non erat suum hoc dare aliquibus propter hoc quod ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis secundum propinquitatem carnalem, sed propter hoc pertinebat ad eum secundum quod erat Filius Dei; quibus scilicet paratum erat a Patre per praedestinationem aeternam. Sed quod etiam haec praeparatio ad potestatem Filii Dei pertineat, ipse Dominus confitetur, dicens: *In domo Patris mei mansiones multae sunt; si quo minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum*, Joan., 14, 2. Mansiones autem multae sunt diversi gradus participandae beatitudinis, qui ab aeterno a Deo in praedestinatione praeparati sunt. Cum ergo Dominus dicit quod, si in aliquo minus esset, idest si deficerent praeparatae mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis, et subdit: *Dixissem vobis quia vado parare vobis locum*, ostendit hujusmodi praeparationem ad suam potestatem pertinere.

Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret, cum in eo sint *omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, ut Apostolus dicit, Coloss., 2, 3, et cum id quod majus est perfecte cognoscat, scilicet Patrem; sed hoc intelligendum est quia Filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit; sicut habetur: *Nunc cognovi quod timeas Deum*, Gen., 22, 12, id est nunc cognoscere feci; et sic per oppositum Filius nescire dicitur quod non facit nos scire.

Tristitia vero, timor et alia hujusmodi manifestum est quod ad Christum pertineant secundum quod homo; unde et per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

Quod autem dicitur sapientiam esse creatam, primo quidem potest intelligi non de sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis; dicitur enim: *Ipse creavit illam* (scilicet sapientiam) *in Spiritu Sancto..., et effudit illam super omnia opera sua*, Eccli., 1, 9. Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: *Ab initio et ante saecula creata sum*, Eccl., 24, 14, idest praevisa sum creaturae uniri. Vel, per hoc quod sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: sed, in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est: in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, ex generatione unitas in Patre et Filio; et sic hujusmodi Scripturae intellectum Synodus exposuit, ut per Hilarium patet.

Quod vero Filius dicitur primogenitus creaturae non ex hoc est quod Filius sit in ordinatione creaturarum, sed quia Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturae; sed Filius accipit a Patre eamdem naturam, non autem creaturae; unde et Filius non solum primogenitus dicitur, sed etiam unigenitus, propter singularem modum accipiendi.

Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis: *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus*, Joan., 17, 22, ostenditur quidem quod Pater et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat; dicitur enim: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus*, Joan., 3, 35: per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est.

Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum quae Ariani pro se assumebant non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

CAPUT IX.

Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii.

Ex his autem consideratis apparet quod nec ea quae Photinus et Sabellius pro suis opinionibus ex sacris Scripturis adducebant eorum errores confirmare possunt.

Nam quod Dominus post resurrectionem dicit: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, Matth., 28, 18, non ideo dicitur quasi tunc de novo hanc potestatem acceperit, sed quia potestas quam Filius Dei ab aeterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

Quod vero Apostolus dicit, de Filio loquens:

Qui factus est ei ex semine David, Rom., 1, 3, manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum ex eo quod additur, *secundum carnem.* Non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus, sed quod factus esset ex semine David secundum carnem, per assumptionem humanae naturae; sicut et dicitur: *Verbum caro factum est,* Joan. 1, 14. Unde etiam patet quod hoc quod sequitur: *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute,* Rom., 1, 4, secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humana natura Filio Dei uniretur, ut sic homo posset dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei praedestinantis.

Similiter etiam, quod idem Apostolus dicit, quod Deus Christum propter passionis meritum exaltavit, Philipp., 2, 8-9, ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis: unde et quod subditur: *Donavit illi nomen quod est super omne nomen,* ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate aeterna manifestandum esset, in fide populorum, convenire Filio incarnato.

Per quod et manifestum est quod id quod dicit Petrus, quod Deus Jesum Christum et Dominum fecit, ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab aeterno.

Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis: *Audi, Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est,* Deuter., 4, 4, et: *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me,* Deuter., 32, 39, sententiae catholicae fidei non repugnat, quae Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est.

Similiter etiam, quod dicitur: *Pater in me manens ipse facit opera, et Ego in Patre, et Pater, in me est,* Joan., 14, 10, non ostendit unitatem personae, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiae, quam Arius negabat. Si enim esset una persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre, cum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium. Quia enim partes in toto sunt et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut ostensum est (l. 1, c. 20). Relinquitur igitur, cum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater et Filius non sint idem supposito. Sed ex hoc ostenditur quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet qualiter Pater est in Filio et Filius in Patre. Nam, cum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud esse et essentiam habens, ut est ostensum (l. 1, c. 22), relinquitur quod in quocumque sit essentia Patris sit Pater; et, eadem ratione, in quocumque est essentia Filii est Filius. Unde, cum essentia Patris sit in Filio et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet; sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur.

CAPUT X.

Rationes contra generationem et processionem divinam.

Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris Scripturis proponi credendum quod Pater et Filius etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia, humana ratio, ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem.

Nam, cum generatio nobis nota mutatio quaedam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis incorruptibilis et aeternus, ut ex superioribus (l. 1, 13 et 15) patet.

Amplius, Si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur mutabile esse. Quod autem mutatur exit de potentia in actum; nam motus est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque aeternus sit, tamquam de potentia in actum exiens, neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

Adhuc, Genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam naturam numero quam Pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut cum homo generat hominem et ignis ignem; supra enim ostensum est (l. 1, c. 42 et l. 4, c. 9) quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quod receperit eamdem naturam numero quam Pater habet: quia si recipit partem ejus, sequitur naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre, et sic Pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quod natura divina per quamdam exuberantiam effluat a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum et fons non evacuatur; quia natura divina, sicut non potest dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit, non eamdem numero nec specie quam Pater habet, sed omnino alterius generis; sicut accidit in generatione aequivoca, ut cum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad cujus speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, cum non habeat speciem Patris, neque verus Deus, cum non recipiat divinam naturam.

Item, Si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens et aliud natura recepta; nihil enim recipit seipsum. Filius igitur non est sua essentia vel natura; non est igitur verus Deus.

Praeterea, Si Filius Dei non est aliud quam essentia divina, cum essentia divina sit subsistens, ut probatum est (l. 1, c. 22,) (constat autem quod etiam Pater est ipsa essentia divina), videtur relinqui quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. Sequitur ergo, si Filius est ipsa divina essentia, quod Pater et Filius conveniant in persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus; hoc enim de Deo probatum est (l. 1, c. 21). Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius, vel non sit alius personaliter a Patre, ut Sabellius asserebat.

Adhuc, Illud quod est principium individuationis in unoquoque impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo; quod enim in multis est non est individuationis principium. Ipsa autem essentia Dei est per quam Deus individuatur; non enim essentia Dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset; non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuetur quam sua essentia. Ejus igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio, et sic Filius non est verus Deus, secundum Arium; aut Filius non est alius supposito a Patre, et sic est eadem persona utriusque, secundum Sabellium.

Amplius, Si Pater et Filius sunt duo supposita sive duae personae, et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid praeter essentiam per quod distinguantur; nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est non potest esse distinctionis principium; oportet igitur id quo distinguuntur Pater et Filius esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris, scilicet ex essentia communi et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus; neuter ergo est verus Deus.

Si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione (1), prout unus est Pater (et) alius est Filius, quae autem relative praedicantur non aliud videntur praedicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliud, et sic per hoc compositio non inducitur, — videtur quod haec responsio non sit sufficiens ad praedicta inconvenientia vitanda.

Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto; in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus ad aliquid est absolute praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam Pater et Filius distinguuntur oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum, aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio, nisi forte sit relatio identitatis, quae distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quod distinctionem requirat, oportet quod primo intelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personae Patris et Filii solis relationibus distinguantur.

Praeterea, Oportet dicere quod relatio illa quae Filium distinguit a Patre aut sit res aliqua aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua, non videtur esse illa res quae est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio; erit ergo in Filio aliqua res quae non est ejus essentia et sic non est verus Deus; ostensum est enim (l. 1, c. 25) quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non potest personaliter distinguere Filium a Patre; quae enim personaliter distinguuntur realiter oportet distingui.

Item, Omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero non est verus Deus. Si igitur persona Patris et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

Adhuc, Si Pater est Deus et Filius est Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de Patre et Filio substantialiter praedicetur, cum divinitas accidens esse non possit. Praedicatum autem substantiale est quod vere est ipsum de quo praedicatur; nam, cum dicitur, *Homo est animal*, quod vere homo est animal est; et similiter, cum dicitur, *Socrates est homo*, quod vere Socrates est homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subjectorum inveniri pluralitatem, cum unitas sit ex parte substantialis praedicati; non enim Socrates et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate, neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater et Filius sunt duae personae, impossibile videtur quod sint unus Deus.

Amplius, Opposita praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur. De Deo autem Patre et de Deo Filio opposita praedicantur; nam Pater est Deus ingenitus et generans, Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater et Filius sint unus Deus.

Haec igitur et similia sunt ex quibus aliqui divinorum mysteria propria ratione metiri volentes divinam generationem impugnare nituntur. Sed, quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

CAPUT XI.

Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis.

Principium autem hujus intentionis hinc sumere oportet, quod, secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum; sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur et ad qualitatem et speciem ignis perducitur. Post inanimata vero corpora, proximum locum tenent plantae, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur et illud semen terrae mandatum crescit in plantam. Jam ergo hic primus gradus vitae invenitur; nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum, illa vero quae non nisi exteriora movere possunt omnino sunt vita carentia; in plantis vero hoc indicium vitae est quod id quod in ipsis est movet aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta, quia, emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur; humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et, in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum hujus emanationis principium ab exteriori sumitur; nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, quae est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur; et, quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur; sensibile enim

(1) *De relatione*, cf. l. 2, p. 72, not. 1.

exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinet ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum quanto operatio hujus vitae magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum. Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet (l. 2, c. 40). Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est; et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur; unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectus. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se, intelligit omnia alia, ut ostensum est (l. 1, c. 49), relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta.

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam; oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem et sit verus Deus; ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens, neque Deus est ex materia existens, ut probatum est (l. 1, c. 17). Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute; separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem; a Deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari; ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus auctoritatibus patet. Neque etiam potest divina generatio intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva; non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit; non enim esset primum agens; operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis; Deum autem manifestum est incorporeum esse. Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet.

Manifestum est enim, ex his quae declarata sunt (l. 1, c. 47), quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, inquantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod dicitur: *Verbum erat apud Deum*, Joan., 1, 1. Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut probatum est (l. 1, c. 56), ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper verbum ejus in Deo extitisse. Est igitur coaeternum Deo verbum ipsius nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod dicitur: *In principio erat Verbum*, Joan., 1, 1. Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut probatum est (l. 1, c. 16), oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est verbi divini et intellectus divini, et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est ejus essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut ostensum est (l. 1, c. 22). Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia ejus et ipse verus Deus.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum ejus intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae et aliud intellectus ipsius, cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod, in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse

divinum, eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud ejus intelligere, ut dictum est. Hinc est quod dicitur: *Deus erat Verbum*, Joan., 1, 1; quod quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde haec (propositio) falsa esset: *Homo est verbum*; sed haec potest esse vera: *Homo intellectus est verbum*. Cum ergo dicitur: *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura existentem et subsistentem; Deus enim verus res subsistens est, cum maxime sit per se ens.

Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse ejus, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam, non solum specie, sed etiam numero eamdem. Item, natura quae est una secundum speciem non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo; propter quod Verbum Dei et Deus cujus est verbum non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem (l. 1, c. 31) ea quae in creaturis divisa sunt in Deo simpliciter unum esse, sicut in creatura aliud est essentia et esse, et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia et ejus essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse, sed Deus est sua essentia et suum esse. Et, quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem vel subsistentiae vel essentiae vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliis, inquantum est subsistens, esse quid, inquantum est essentia, et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens et intelligere et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius, quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis et quod pertinet ad rationem ejus quod est intelligere et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis; intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cujus est verbum, sicut ad eum a quo est; hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere et intentio intellecta sive verbum sint per essentiam unum et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus, remanet sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Joannes Evangelista, quia dixerat: *Deus erat Verbum*, Joan., 1, 1, ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subjunxit: *Hoc erat in principio apud Deum*, quasi dicat: Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, et sic posset dici apud Deum esse. Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae; similitudo enim alicujus in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cujus est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur; quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; sed similitudo rei naturalis, in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cujus similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut ostensum est (l. 1, c. 49), ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar, (et) ad ipsum Deum, cujus est verbum, sicut ejus imago. Hinc est quod de verbo Dei dicitur quod *est imago Dei invisibilis*, Coloss., 1, 15.

Est autem differentia inter intellectum et sensum; nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei, et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero, sit similitudo rei intellectae quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad ejus essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit quod est *figura substantiae Dei*, Hebr., 1, 3. Imago autem alicujus rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cujus est imago: sive sit imago ejus quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo; nam et Philosophus dicit: *Non lapis est in anima, sed species* (De Anima, l. 3, text. comm. 38). Imago autem alicujus rei quae eamdem naturam habet cum re cujus est imago est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et (qui) est ejusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam ejus essentiam, et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam filius: non enim sic esse imaginem alicujus ut ejusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur; nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei dicitur filius ejus. Hinc est quod dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu*, Psal., 2, 7.

Rursus considerandum est quod, cum in qua-

libet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur et a Patre procedat: et hoc quidem supradictis convenit, ut ex his quae in intellectu nostro accidunt perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt; sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit, et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit sicut et naturaliter est; suum enim intelligere est suum esse, ut probatum est (l. 1, c. 45). Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit; et, cum Verbum Dei sit ejusdem naturae cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus quod id quod generatur a generante procedat ut similitudo ipsius et ejusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente; et ejus processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod dicitur: *Ego hodie genui te*, Psalm., 2, 7, id est in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri.

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate; quae enim voluntarie fiunt non naturalia sunt. Quia vero non minus est quod Deus de seipso intelligit quam quod in ipso est (alias non intelligeret seipsum perfecte, nec suum esse esset suum intelligere), oportet Verbum Dei Deo esse essentiale. Hoc autem est Filius Dei. Est igitur Filius Dei Patri essentialis. — Hoc etiam hinc manifestum est quod Filius Dei, cum sit verus filius, habet speciem et naturam Patris. Cuilibet autem naturae determinata quantitas debetur; unde etiam apud nos filius ad aequalitatem patris perducitur in fine generationis et augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam et propter debilitatem virtutis activae in generatione: et quidem quod a principio filius nascatur minor patre, contingit ex hoc quod animalis generatio procedit de potentia ad actum et paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. Nihil autem horum est possibile in divina generatione accidere, quia generatio divina non est ex materia nec per exitum de potentia in actum, nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, cum sit infinita. Oportet igitur Filium Dei Patri esse aequalem. — Item, si Filius sit Patri inaequalis, oportet aliam numero esse magnitudinem Patris et Filii; nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse major et minor. Divina autem magnitudo non est aliud quam ejus essentia, ut ex primo libro (c. 22 et 23) apparet. Erit igitur alia numero essentia Patris et Filii; cujus contrarium supra ostensum est. Oportet igitur dicere Filium Patri esse aequalem. Hinc est quod dicitur quod Jesus *Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo*, Joan., 5, 18; et dicitur quod *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*, Philipp., 2, 6.

Considerandum etiam quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram*, Proverb. 8, 24.

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet quod, in corporali generatione animalium, aliud sit genitae prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ego jam concepta eram*, post pauca subditur: *Ante colles ego parturiebar*, Proverb. 8, 25. Sed, quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt et ideo oportet in eis quamdam successionem esse, cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse ejus qui parturitur, distinctum a pariente, necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur nondum sit, et id quod parturitur in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde simul dum concipitur, est, et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non solum quia intelligibilis conceptio et partus est, sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ante colles ergo parturiebar*, ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: *Quando praeparabat caelos, aderam*, Proverb., 8, 27; ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest. Et, quia quod parturitur ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem ejus a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud: *Ex utero ante luciferum genui te*, Psalm., 109, 3. Quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente, quae impediat verbum esse in dicente, ut ex dictis patet, sicut ad insinuandam distinctionem verbi dicitur parturiri vel ex utero genitum esse, ita ad ostendendum quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur quod *est in sinu Patris*, Joan., 1, 18.

Attendendum autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater; unde eorum quae ad

generationem prolis requiruntur quaedam conveniunt patri et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri tamquam patienti et recipienti. Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit (ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia; sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire.

CAPUT XII.

Quomodo Filius Dei dicatur Dei sapientia.

Quia vero ea quae de sapientia divina dicuntur ad generationem Verbi adduximus, consequens est ostendere quod per divinam sapientiam, ex cujus persona praemissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit. Et, ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum, et hujusmodi sunt divina. Cum vero, secundum sapientiae habitum, in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet, secundum illum modum loquendi quo actus et species nominibus habituum a quibus procedunt nominantur; quod enim juste fit interdum justitia dicitur, et quod fit fortiter fortitudo, et generaliter quod virtuose virtus dicitur; et per hunc modum quod sapienter excogitatur dicitur sapientia alicujus. In Deo autem sapientia quidem oportet dici ex eo quod seipsum cognoscit. Sed, quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam, quin imo et ipsum ejus intelligere est ejus essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis quod Dei Filius est Verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum tamquam sapienter mente divina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicatur; unde Apostolus *Christum Dei sapientiam* nominat, 1 Cor. 1, 24. Ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis, sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit, lucis autem manifestatio splendor Ipsius est ab ea procedens, convenienter et Verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis: *Cum sit splendor gloriae*, Hebr., 1, 3; unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit, dicens: *Pater...., manifestavi nomen tuum hominibus*, Joan., 17, 5-6. Sed, licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiae absolute dictum oportet esse commune Patri et Filio; cum sapientia quae per Verbum resplendet sit Patris essentia, ut dictum est, essentia vero Patris sit sibi et Filio communis.

CAPUT XIII.

Quod non est nisi unus Filius in divinis.

Quia vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligit, ut in primo libro ostensum est, seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse, necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Cum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde dicitur: *Vidimus gloriam ejus gloriam quasi Unigeniti a Patre,* Joann., 1, 14; et iterum: *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis,* Joann., 1, 19.

Videtur tamen ex praemissis sequi quod et Verbi divini sit aliud verbum, et Filii sit alius filius. Ostensum est enim quod Verbum Dei sit Deus verus; oportet igitur omnia quae Deo conveniunt Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit; et Verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et Verbo, inquantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur; et sic Verbi erit verbum et Filii filius. Et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum; et sic in infinitum generatio divina procedet.

Hujus autem solutio ex praemissis haberi potest. Cum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est quod non est alius Deus a Deo cujus est verbum, sed unus omnino hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut verbum procedens (1). Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere; unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum suiipsius, secundum quod Verbum seipsum intelligit; nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso; omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus; sed hoc solum ut ab eo sit verbum adscribendum est proprie Patri, et hoc quod est esse a Deo dicente attribuendum est proprie Filio. Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi generare filium non possit, cum tamen Pater generet Filium; nam eadem potentia est Patris et Filii, sicut et eadem divinitas. Et, cum generatio in divinis sit intelligibilis verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et, cum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet potentiam intelligendi seipsum, quae non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est et quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat; unde ex eadem potentia est quod Pater generet et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius; sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius

(1) *Ostensum tamen est...* Intellige: Ostensum tamen est quod (verbum Dei) non est alius Deus a Deo cujus est verbum, sed (quod est) unus omnino cum eo, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut verbum procedens.

autem ad generari; quae (1) sola relatione differre ex dictis patet.

Sed, quia Apostolus Filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filii sit Filius et Verbi verbum, considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim: *Diebus istis locutus est nobis in Filio*, et postea: *Qui, cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus, portansque omnia verbo virtutis suae etc.*, Hebr., 1, 2-3. Hujusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quae jam dicta sunt. Dictum est enim quod conceptio sapientiae, quae est Verbum, sapientiae sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptióne sapientiae proveniens sapientia dici potest per modum quo effectus nomen càusae sibi assumit; dicitur enim sapientia alicujus esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit; ex quo contingit ut etiam explicatio divinae sapientiae per opus in rebus creatis Dei sapientia dicatur, secundum illud: *Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto;* et postea dicit: *et effudit illam super omnia opera sua*, Eccli., 1, 9-10. Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur verbi nomen accepit; nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora verbum Verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia verbo virtutis suae, sicut et id quod legitur: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus*, Psalm., 148, 8, quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

Cum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum, ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam verbum unum et idem omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei et aliarum rerum; nam Dei quidem Verbum est sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens; non enim Deus a rebus scientiam sumit; sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quae facta sunt ratio perfecta existat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quae in primo libro tractata sunt manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet. Quicumque autem facit aliquid per intellectum operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet; domus enim quae est in materia fit ab aedificatore per domus rationem quam habet in mente. Ostensum est autem supra quod Deus res in esse producit, non naturali necessitate sed quasi per intellectum est voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*, Joann., 1, 3; cui consonat quod Moyses, mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi: *Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux;.... Dixit quoque Deus, Fiat firmamentum*, Gen., 1, 3, et 6; et sic de aliis.

(1) *Quae*, i. e. quae duo, scilicet τό *habere potentiam generativam ad genenare* et τὸ *habere eam ad generari.*

Quae omnia Psalmista comprehendit, dicens: *Ipse dixit, et facta sunt*, Psalm., 15, 68. Dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit, et facta sunt*, quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum, sicut omnia per Verbum facta sunt, ita per Dei Verbum conservantur in esse; unde Psalmista dicit: *Verbo Domini caeli firmati sunt*, Psalm., 32, 6; et Apostolus dicit de Filio quod *portat omnia verbo virtutis suae*, Hebr., 1, 3; quod quidem qualiter accipi oporteat jam dictum est.

Sciendum tamen quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quae est in mente artificis, quia Verbum Dei Deus subsistens est, ratio autem artificiati in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim rei perfectae et subsistentis est, sed est ejus ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit; Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur: et ideo Dei Sapientia loquitur: *Cum eo eram cuncta componens*, Proverb., 8, 30; et Dominus dicit: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*, Joann., 5, 17.

Considerandum est etiam quod res facta per intellectum praeexistit in ratione intellectus, ante etiam quam sit in seipsa; prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae sunt facta a Deo praeextiterint in Verbo Dei antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est, et non per proprium modum; domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendae sunt in Verbo Dei praeextitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, cum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo praeextiterint in Verbo Dei ab aeterno immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum quod est vita; propter quod dicitur: *Quod factum est in Ipso vita erat*, Joan., 1, 3-4;, idest in Verbo. Sicut autem operans per intellectum et per rationem quam apud se habet res in esse producit, ita etiam qui alium docet per rationem quam apud se habet scientiam causat in illo, cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (l. 3, c. 76) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio; propter quod dicitur: *Vita erat lux hominum*, Joan., 1, 4, quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu Verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc

ex defectu hominum qui ad Verbum non convertuntur nec eum plene capere possunt; unde adhuc in hominibus tenebrae remanent, vel majores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Unde Joannes, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, cum dixisset quod *vita est lux hominum*, subjungit quod *lucet in tenebris, et tenebrae eam non comprehenderunt*, Joan., 1, 8; non enim tenebrae sunt ex hoc quod Verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt; sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebrae non sunt, nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet.

Haec igitur sunt quae de generatione divina et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex Sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

CAPUT XIV.

Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam.

Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu jam fit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

Jam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est corruptioni opposita; quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse Filii Dei generationem jam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur non exit de potentia in actum, nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum; nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro, nisi prout existit in actu; simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu, ut supra ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, ut splendor ex luce et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum aut ipsum esse aeternum; quin magis necesse est ipsum esse coaeternum Deo cujus est Verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

Et, quia Filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte jam dubitatur si Pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre: quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam numero contineat.

Ex hoc autem quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, in quantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est; non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars ejus praeintelligatur ut recipiens et pars ejus ab intellectu effluat; sed totaliter verbum ab intellectu originem habet, sicut et in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

Similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis unitas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente: nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est, et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes; Deo enim nihil accidere potest, ut supra probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum: personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt naturae speciei adjuncta; in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc quod distinguuntur homines in his quae sunt adjuncta naturae. Non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiae subsistentis, sed plures propter relationes.

Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium non sequitur esse in alio; nam neque essentia divina est in alio Deo, neque paternitas est in Filio. Quamvis autem duae personae, Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem, cum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quae in primo libro determinata sunt, ubi ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem. Nam diversae perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem ejus essentiam; homo enim, quod est animal, per aliam formam vivit et per aliam est sapiens et per aliam est justus; quae omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et justitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia, sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia. Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit ejus essentia, cum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat, sed quia ejus essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et justum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quidquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctim, simul Deo secundum essentiam suam attribuatur. Et similis ratio in aliis est observanda. Cum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filia-

tionis relatio, oportet quod quidquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit in ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis ut a filiatione distinguatur; dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et haec est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater distinguitur a Filio, licet sit unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto, aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum; non autem in Deo sic, sed per modum identitatis, sicut est de aliis quae de Deo dicuntur. Idem autem subjectum non potest opposita relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius secundum idem; sed essentia divina, propter omnimodam ejus perfectionem, idem est et sapientiae et justitiae et aliis hujusmodi quae apud nos in diversis generibus continentur. Et sic nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius; eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter et verbum intelligibile suiipsius.

Ex his etiam quae dicta sunt potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicujus rei aut potentiam aut quantitatem aut aliquid hujusmodi, realiter in eo (1) existit; aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili; relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis; scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur; et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative, ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro; in animalibus enim sunt distinctae virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit; propter quod talis relatio vere et realiter in animali consistit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet, nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res vero inanimatae, quae praedictis virtutibus carent, non habent in se hujusmodi relationem realiter existentem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsum; unde eadem columna nunc dextra nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem Verbi ad Deum dicentem, cujus est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit; quae quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur praedictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit; quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae et ab ipso dependens; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius quanto forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: Postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum; unde esse ejus proprium quod substantiae superaddit non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicujus exterioris. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquid aliud esse quam substantiae; quidquid enim in Deo est substantia est. Sicut igitur esse sapientiae in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantiae, ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia neque ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiae. Non igitur, per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquod esse dependens, sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut, ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam, in qua ratio sapientiae consistit.

Per quod etiam patet quod ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur non sequitur quod personae divinae sint imperfectae, quae relationibus distinguuntur, sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

Patet etiam ex praedictis quod, licet Deus de Patre et Filio substantialiter praedicetur, non tamen sequitur, si Pater et Filius sint plures personae, quod sint plures dii; sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum, sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiae subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit ut plures aliqui sint unus homo, quia essentia humanitatis non est una numero in utroque, neque essentia humanitatis est subsistens ut humanitas sit homo.

Ex hoc autem quod in Deo est essentiae unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quaedam inveniri, illa duntaxat opposita quae relationis distinctionem consequuntur, ut generans et genitum, quae opponuntur relative, et genitum et ingenitum, quae opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet invenire negationis et affirmationis oppositionem; quae enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt, penitus indistincta sunt; oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod est alterum, et sic essent penitus idem et nullo modo distincta.

Haec igitur de generatione divina dicta sufficiant.

CAPUT XV.

De Spiritu Sancto, quod sit in divinis.

Divinae autem Scripturae auctoritas non solum

(1) *In eo,* i. e. in hac re.

nobis in divinis Patrem et Filium annuntiat, sed his duobus Spiritum Sanctum connumerat; dicit enim Dominus: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, Matth., 28, 19; et: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus*, 1 Joan., 5, 7. Hujus etiam Spiritus Sancti processionem quamdam Sacra Scriptura commemorat, dicit enim: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me*, Joan., 15, 26.

CAPUT XVI.

Rationes ex quibus aliqui Spiritum Sanctum existimaverunt esse creaturam.

Opinati sunt autem quidam Spiritum Sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem; ad cujus assertionem Sacrae Scripturae testimoniis utebantur.

Dicitur enim, secundum litteram Septuaginta: *Ecce formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum ejus*, Amos, 4, 13; et dicit Dominus: *Extendens caelum et fundans terram et fingens spiritum hominis in eo*, Zachar., 12, 1. Videtur igitur quod Spiritus Sanctus sit creatura.

Adhuc, Dicit Dominus, de Spiritu Sancto loquens: *Non loquetur a semetipso: sed quaecumque audiet loquetur*, Joan., 16, 13. Ex quo videtur quod nihil ultroneae potestatis auctoritate loquatur, sed jubenti per ministerium famuletur; loqui enim quae quis audit famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus Sanctus esse creatura Deo subjecta.

Item, Mitti inferioris esse videtur, cum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio mittitur; dicit enim Dominus: *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*, Joan., 14, 26; et: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre*, Joan., 15, 26. Spiritus ergo Sanctus et Patre et Filio minor esse videtur.

Adhuc, Scriptura divina, Filium Patri associans in his quae divinitatis esse videntur, de Spiritu Sancto mentionem non facit, ut patet cum Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius?* Matth., 11, 27, de Spiritu Sancto mentione non facta; et dicitur: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*, Joan., 17, 3, ubi etiam de Spiritu Sancto mentio non fit. Apostolus etiam dicit: *Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro et Domino Jesu Christo*, Rom., 1, 7; et: *Nobis unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum*, 1 Cor. 8, 6, in quibus etiam nihil de Spiritu Sancto dicitur. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

Amplius, Omne quod movetur creatum est; ostensum est enim in primo libro Deum immobilem esse. Spiritui autem Sancto Scriptura divina motum attribuit; dicitur enim: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, Gen., 1, 2; et: *Effundam spiritum meum super omnem carnem*, Joel., 2, 28. Videtur igitur Spiritus Sanctus creatura esse.

Praeterea, Omne quod potest augeri vel dividi mutabile est et creatum. Hoc autem Spiritui Sancto in Scripturis Sacris attribui videtur: dicit enim Dominus ad Moysen: *Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel..., et auferam de spiritu tuo, tradamque eis*, Numer., 11, 16-17; et dicitur quod Elisaeus ab Elia petiit: *Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus*, 4 Reg., 2, 9, et Elias respondit: *Si videris me, quando tollar a te, erit tibi quod petisti*, Ibid., 10. Videtur ergo Spiritus Sanctus esse mutabilis et non esse Deus.

Item, In Deum tristitia cadere non potest, cum tristitia passio quaedam sit; Deus autem impassibilis est. Cadit autem tristitia in Spiritum Sanctum; unde Apostolus dicit: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei*, Ephes., 4, 30; et dicitur: *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritum Sanctum ejus*, Isai., 63, 10. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

Adhuc, Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritum autem Sanctum orare convenit: dicitur enim. *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, Rom., 8, 26. Spiritus ergo Sanctus non esse Deus videtur.

Amplius, Nullus congrue donat nisi id cujus habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum Sanctum, et similiter Filius: dicit enim Dominus: *Pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se*, Luc., 11, 13; et Petrus dicit quod Deus Spiritum Sanctum *dedit obedientibus sibi*, Act. Apost., 5, 32. Ex his igitur videtur quod Spiritus Sanctus Deus non sit.

Item, Si Spiritus Sanctus verus Deus est, oportet quod naturam divinam habeat; et sic, cum Spiritus Sanctus a Patre procedat, ut dicitur Joan., 15 26, necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam ejus a quo producitur ab eo generatur; proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producatur. Spiritus ergo Sanctus genitus erit, et per consequens filius: quod sane fidei repugnat.

Praeterea, Si Spiritus Sanctus naturam divinam a Patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari, scilicet per modum generationis quo procedit Filius et per illum modum quo procedit Spiritus sanctus. Hoc autem uni naturae competere non videtur ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, cum Spiritus Sanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam, et sic videtur non esse verus Deus.

Fuit autem haec positio Arii, qui Filium et Spiritum Sanctum dixit esse creaturas, Filium tamen majorem Spiritu Sancto, et Spiritum Sanctum ejus ministrum, sicut et Filium minorem Patre esse dicebat. Quem etiam, quantum ad Spiritum Sanctum, secutus est Macedonius (1), qui de Patre et Filio recte sensit quod unius et ejusdem substantiae sint, sed hoc de Spiritu Sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. Unde quidam Macedonianos *semiarianos* vocant, eo quod cum Arianis in parte conveniunt et in parte differunt ab iisdem.

CAPUT XVII.

Quod Spiritus Sanctus sit verus Deus.

Ostenditur autem evidentibus Scripturae testimoniis quod Spiritus Sanctus sit Deus.

Nulli enim templum consecratur nisi Deo; unde

(1) *Macedonius*, Episcopus constantinopolitanus, ex parte Arianorum.

et dicitur: *Dominus in templo sancto suo*, Psalm., 10, 5. Deputatur autem templum Spiritui Sancto; dicit enim Apostolus: *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?* I Cor., 6, 19. Spiritus ergo Sanctus Deus est, et praecipue cum membra nostra, quae templum Spiritus Sancti esse dicit, sint membra Christi; nam supra praemiserat: *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi?* Ibid., 15. Inconveniens autem esset, cum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus patet, quod membra Christi templum Spiritus Sancti essent, nisi Spiritus Sanctus Deus esset.

Item, A Sanctis latriae servitus nonnisi vero Deo exhibetur; dicitur enim: *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies*, Deuter., 6, 13. Serviunt autem Sancti Spiritui Sancto; dicit enim Apostolus: *Nos sumus circumcisio, qui spiritui servimus Deo*, Philipp., 3, 3 et, licet quidam libri habeant: *Qui spiritu Domini servimus*, tamen graeci libri et antiquiores latini habent: *Qui Spiritui Deo servimus;* et ex ipso graeco apparet quod hoc de servitute latriae intelligendum est, quae soli Deo debetur. Est igitur Spiritus Sanctus verus Deus, cui latria debetur.

Adhuc, Sanctificare homines proprium Dei opus est: dicitur enim: *Ego Dominus, qui sanctifico vos*, Levit., 22, 9. Est autem Spiritus Sanctus qui sanctificat; dicit enim Apostolus: *Abluti estis,... sanctificati estis.... justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri*, 1 Cor., 6, 11; et dicitur: *Quod elegerit vos Deus primitias in salutem, in sanctificatione spiritus et in fide veritatis*, 2 Thessal., 2, 12. Oportet igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Amplius, Sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita justitiae ipsius animae est per Deum; unde Dominus dicit: *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me*, Joann., 6, 58. Hujusmodi autem vita est per Spiritum Sanctum; unde subditur: *Spiritus est, qui vivificat*, Ibid., 64; et dicit Apostolus: *Si spiritus facta carnis mortificaveritis, vivetis*, Rom., 8, 13. Spiritus ergo Sanctus divinae naturae est.

Praeterea, Dominus in argumentum suae divinitatis contra Judaeos, qui sustinere non poterant ut se aequalem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem, dicens: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat*, Joann., 5, 21. Virtus autem resuscitativa ad Spiritum Sanctum pertinet; dicit enim Apostolus: *Quod si spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Jesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis*, Rom., 8, 11. Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

Item, Creatio solius Dei opus est, ut supra ostensum est (l. 2, c. 21). Pertinet autem creatio ad Spiritum Sanctum; dicitur enim: *Emittet Spiritum tuum, et creabuntur*, Psalm., 103, 30; et dicitur: *Spiritus Dei fecit me*, Job, 33, 4; et dicitur de Deo: *Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto*, Eccli., 1, 9. Est ergo Spiritus Sanctus divinae naturae.

Adhuc, Apostolus dicit: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei*, 1 Cor., 2, 10-11. Comprehendere autem omnia profunda Dei non est alicujus creaturae; quod patet ex hoc quod Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater*; *neque Patrem quis novit, nisi Filius*, Matth., 11, 27; et ex persona Dei dicitur: *Secretum meum mihi*, Isai., 24, 16. Ergo Spiritus Sanctus non est creatura.

Praeterea, Secundum praedictam Apostoli comparationem, Spiritus Sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid ejus. Igitur et Spiritus Sanctus non est naturae extraneae a Deo.

Amplius, Si quis conferat verba Apostoli praemissa verbis Isaiae Prophetae, manifeste percipiet Spiritum Sanctum Deum esse. Dicitur enim: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te*, Isai., 64, 4; quae quidem verba Apostolus cum introduxisset, subjungit verba praemissa, scilicet quod Spiritus scrutatur profunda Dei. Unde manifestum est quod Spiritus Sanctus illa profunda Dei cognoscit quae praeparavit expectantibus eum. Si ergo haec nullus vidit praeter Deum, ut Isaias dicit, manifestum est Spiritum Sanctum Deum esse.

Item, Dicitur: *Audivi vocem Domini dicentis: Quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes et nolite intelligere*, Isai., 6, 8-9. Haec autem verba Paulus Spiritui Sancto attribuit; unde dicitur quod Paulus dixit Judaeis: *Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad patres nostros dicens: Vade ad populum istum, et dic ad eos: Aure audietis, et non intelligetis*, Act. Apost., 28, 25-26. Manifestum est ergo Spiritum Sanctum Deum esse.

Adhuc, Ex Sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per Prophetas: dicitur enim ex ore Dei: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium*, idest per Spiritum meum, *loquar ad illum*, Numer., 12, 6; et dicitur: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus*, Psalm., 84, 9. Manifeste autem ostenditur Spiritum Sanctum locutum esse in Prophetis; dicitur enim: *Oportet impleri scripturam quam praedixit Spiritus Sanctus per os David*, Act. Apost., 1, 16; et Dominus dicit: Quomodo dicunt Scribae Christum filium David esse? ipse enim dicebat in Spiritu Sancto: *Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis*, Matth., 22, 43-44; et dicitur: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines*, 2 Petr., 1, 21. Manifeste ergo in Scripturis colligitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Item, Revelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur in Scripturis; dicitur enim: *Est Deus in caelo revelans mysteria*, Dan., 2, 28. Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus Sancti ostenditur: dicitur enim: *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum*, 1 Cor. 2, 10; et dicitur: *Spiritus loquitur mysteria*, 1 Cor., 14, 2. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

Praeterea, Interius docere proprium opus Dei est; dicitur enim de Deo: *Qui docet hominem scientiam*, Psalm., 93, 10; et: *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam*, Dan., 2, 21. Hoc autem proprium opus Spiritus Sancti esse manifestum est: dicit enim Dominus: *Paraclitus*

Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, Joann., 14, 26. Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

Adhuc, Quorum est eadem operatio oportet esse eamdem naturam. Est autem eadem operatio Filii et Spiritus Sancti; quod enim Christus in Sanctis loquatur Apostolus ostendit, dicens: *An experimentum quaeritis ejus qui in me loquitur Christus*? 2 Cor., 13, 3; hoc etiam opus Spiritus Sancti esse manifeste apparet; dicitur enim: *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*, Matth., 10, 20. Est ergo eadem natura Filii et Spiritus Sancti, et per consequens Patris, cum ostensum sit Patrem et Filium unam naturam habere.

Amplius, Inhabitare mentes Sanctorum proprium Dei est; unde Apostolus dicit: *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus: Quoniam inhabitabo in illis*, 2 Cor., 6, 16. Hoc autem idem Apostolus Spiritui Sancto attribuit; dicit enim: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis*, 1 Cor., 3, 16. Est ergo Spiritus Sanctus Deus.

Item, Esse ubique proprium Dei est, qui dicit: *Caelum et terram ego impleo*, Jerem., 23, 24. Et hoc Spiritui Sancto convenit; dicitur enim: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*, Sap., 1, 7; et: *Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam*? Psalm., 138, 7; et: *Si ascendero in caelum, tu illic es, etc.* Ibid., 8; Dominus etiam discipulis dicit: *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae*, Act. Apost., 1, 8; ex quo patet quod Spiritus Sanctus ubique est, qui ubique et ubicumque existens inhabitat. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

Praeterea, Expresse in Scriptura Spiritus Sanctus (Deus) nominatur; dicit enim Petrus: *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto*? (Act. Apost., 5, 3), et postea subdit: *Non es mentitus hominibus sed Deo*, Ibid., 4. Spiritus ergo Sanctus est Deus.

Item, Dicitur: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo; nemo enim audit, Spiritus autem loquitur mysteria*, 1 Cor., 14, 2; ex quo (Apostolus) dat intelligere quod Spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: *In lege scriptum est: Quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic, et nec sic exaudient me, dicit Dominus*, Ibid., 21. Spiritus ergo Sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, Deus est.

Adhuc, Post pauca subditur: *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicantur ab omnibus occulta; cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit*, Ibid., 24-25. Patet autem, per id quod praemisit (Apostolus) quod Spiritus loquitur mysteria, quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu Sancto fit; quod est proprium divinitatis signum; dicitur enim: *Pravum est cor omnium, et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes*, Jerem., 17, 9-10; unde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui haec occulta cordium loquitur sit Deus. Ergo Spiritus Sanctus Deus est.

Item, Parum post dicit: *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt. Non enim est dissensionis Deus, sed pacis*, 1 Cor., 14, 32-33. Gratiae autem Prophetarum, quas spiritus Prophetarum nominaverat, a Spiritu Sancto sunt. Spiritus ergo Sanctus, qui hujusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non sit dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit: *Non est dissensionis Deus, sed pacis.*

Amplius, Adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei; nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam; unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit, dicens: *Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus*, Galat., 4, 4-5. Spiritus autem Sanctus est adoptionis causa; dicit enim Apostolus: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (pater)*, Rom., 8, 15. Ergo Spiritus Sanctus non est creatura, sed Deus.

Item, Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis; nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur, cum creatura non sit participabilis, sed magis participans; Spiritus autem Sanctus infunditur Sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus; legitur enim et Christus (eo) plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus.

Si quis autem dicat praedicta opera quae sunt Dei Spiritui Sancto attribui, non per auctoritatem, ut Deo, sed per ministerium, quasi creaturae, expresse hoc esse falsum apparet ex his quae Apostolus dicit, dicens: *Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus*, 1 Cor., 12, 6; et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*, Ibid., 11; ubi manifeste expressit Spiritum Sanctum Deum esse, tum ex eo quod Spiritum Sanctum operari dicit quae supra dixerat Deum operari, tum ex hoc quod eum pro suae voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

CAPUT XVIII.

Quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

Sed quia quidam Spiritum Sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris et Filii, ut quidam Macedoniani dixisse perhibentur, vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam vel charitatem vel aliquid hujusmodi, quae participantur a nobis sicut quaedam accidentia creata, contra hoc ostendendum est Spiritum Sanctum non esse aliquid hujusmodi.

Non enim formae accidentales proprie operantur, sed magis habens eas, pro suae arbitrio voluntatis; homo enim sapiens utitur sapientia cum vult. Sed Spiritus Sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut ostensum est (c. 17). Non igitur est aestimandus Spiritus Sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

Item, Spiritus Sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanae mentis; dicit enim Apostolus: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, Rom., 5, 5; et: *Alii quidem per Spi-*

rikum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum, 1 Cor., 12, 8; et sic de aliis. Non ergo Spiritus Sanctus est aestimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae, cum ipse omnium hujusmodi perfectionum causa existat.

Quod autem in nomine Spiritus Sancti designetur essentia Patris et Filii, et sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quae divina Scriptura de Spiritu Sancto tradidit.

Dicitur enim quod Spiritus Sanctus *a Patre procedit*, Joan., 15, 26, et quod accipit a Filio, Joan., 16, 14; quod non potest de divina essentia intelligi, cum essentia divina a Patre non procedat nec a Filio accipiat. Oportet igitur dicere quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

Item, Sacra Scriptura manifeste de Spiritu Sancto loquitur tamquam de persona divina subsistente; dicitur enim: *Ministrantibus illis Domino et jejunantibus, dicit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Paulum et Barnabam, in opus ad quod assumpsi eos*, Act. Apost., 13, 2; et infra: *Et ipsi quidem missi a Spiritu Sancto, abierunt*, Ibid., 4; et dicitur; Dicunt Apostoli: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris* etc. Act. Apost. 15, 28; quae de Spiritu Sancto non dicerentur, nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus Sanctus subsistens persona.

Amplius, Cum Pater et Filius sint personae subsistentes et divinae naturae, Spiritus Sanctus non connumeraretur eisdem, nisi ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem, ut patet, dicente Domino discipulis: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, Matth., 28, 19; et: *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis*, 2 Cor., 13, 13; et: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt*, 1 Joan., 5, 7. Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater et Filius, sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

Posset autem aliquis contra praedicta calumniari, dicens aliud esse spiritum Dei et aliud Spiritum Sanctum; nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur spiritus Dei, in quibusdam vero Spiritus Sanctus.

Sed quod idem sit spiritus Dei et Spiritus Sanctus, manifeste ostenditur ex verbis Apostoli in prima ad Corinthios, ubi, cum praemisisset: *Nobis revelavit Deus per Spiritum Sanctum*, ad hujus confirmationem inducit: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*, 2, 10; et postea concludit: *Ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi spiritus Dei*, Ibid., 11. Ex quo manifeste apparet quod idem sunt Spiritus Sanctus et spiritus Dei.

Item, Apparet ex hoc quod Dominus dicit: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*, Matth., 10, 20. Loco autem istorum verborum, Marcus dicit: *Non enim enim vos estis loquentes, sed Spiritus Sanctus*, Marc., 13, 11. Manifestum est igitur idem esse Spiritum Sanctum et spiritum Dei.

Sic ergo, cum ex praemissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum, manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes Sanctorum impleat et eos inhabitet sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur; habetur enim de Juda quod *post buccellam introivit in eum Satanas*, Joan , 13, 27: et dicit Petrus, ut quidam libri habent: *Anania, cur implevit Satanas cor tuum*, Apost., 5, 3. Cum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus (l. 3, c. 10) est manifestum, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione vel per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae; unde et Paulus dicit ad quemdam: *O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli*, Act. Apost., 13, 10. Spiritus autem Sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit; ipse est enim sua bonitas, cum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis Sanctorum impleat mentes.

CAPUT XIX.

Quomodo intelligenda sunt quae de Spiritu Sancto dicuntur.

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu Sancto tenemus quod verus sit Deus subsistens et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter hujusmodi veritas utrinque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Ad cujus evidentiam, praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur; finis enim et bonum est voluntatis objectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam et voluntatem.

Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest: — Voluntas enim, ut dictum est (l. 3, c. 88), sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus desideramus illud, si absit;

gaudemus autem, cum adest; et tristamur, cum ab eo impedimur; et odimus quae nos ad amato impediunt, et irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis, est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.

Quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, ut ostensum est (l. 1, c. 44), oportet quod in ipso sit voluntas; non quidem quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut supra ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia; et cum intellectus etiam Dei sit ipsa ejus substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas.

Qualiter autem haec quae in aliis rebus plures res sunt in Deo sint una res, ex his quae in primo libro dicta sunt potest esse manifestum.

Et, quia ostensum est (l. 1, c. 52) quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas, sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Et quia, ut in primo libro ostensum est, proprium objectum divinae voluntatis est ejus bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amet, necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse, sicut et voluntas ejus est ejus esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus.

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quemdam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur et ad ipsam rem cujus intellectualis conceptio dicitur verbum; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei et a Deo cujus est verbum procedat.

Cum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab altero pro modum geniti procedit secundum similitudinem speciei a generante, relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest. Sed, quia amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente. Hinc est quod Apostolus spiritui et amori impulsum quemdam attribuit; dicitur enim: *Quicumque spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei,* Rom., 8. 14; et: *Charitas Christi urget nos,* 2 Cor., 5, 14. Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur, amor autem praedictus est quo Deus ipse amatur, convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus Sanctus: ea enim quae Deo dicata sunt sancta dici consueverunt.

CAPUT XX.

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis respectu totius creaturae.

Oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (l. 1, c. 86) quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo suam bonitatem amat est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Metaphysicorum; et Dionysius dicit quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse* (De Divin. Nomin., c. 4). Habitum est autem ex praemissis quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum; et hoc significatur: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur,* Psalm., 103, 30. — Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus qui est a Deo in rebus Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit; dicitur enim: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*; vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus, Rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde dicitur: *Spiritus Dei fecit me,* Job, 33, 4; et: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam,* Psalm., 142, 10. — Et, quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium attribuitur; dicit enim Apostolus: *Dominus Spiritus autem est,* 2 Cor., 3, 17; et in symbolo fidei dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.*

Item, Vita maxime in motu manifestatur; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quae-

cumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita; dicitur enim: *Spiritus est qui vivificat*, Joan., 6, 64; et: *Dabo vobis spiritum, et vivetis*, Ezech., 37, 6; et in symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini *spiritus* consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in caetera membra diffusum.

CAPUT XXI.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis elargitur.

Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, hujusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; sicut sapientia a Deo nobis donatur, secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 16), ex hoc quod huic amori assimilamur, Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, Rom., 5, 5.

Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem : in causam quidem efficientem , inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic charitas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum), necesse est; ut ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde, cum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu charitas in nobis est. Unde Apostolus dicit: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis*? 1 Cor., 3, 16. Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, inquantum hujusmodi, necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit: *Ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, et *mansionem apud eum faciemus*, Joan., 14, 23; et dicitur: *In hoc scimus quoniam manet in nobis de spiritu quem dedit nobis*, 1 Joan., 3, 24.

Rursus, Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo*, Proverb., 8, 17; *non quasi nos prius dilexerimus Deum. sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur 1 Joan., 4, 10. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, Joan., 4, 16; et iterum: *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis*, Ibid., 13.

Est autem hoc amicitiae proprium quod amico aliquis sua secreta revelet; cum enim amicitia conjungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis: *Jam non dicam vos servos... Vos autem dixi amicos...*; *quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis*, Joan., 15, 15. Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria: unde Apostolus dicit: *Scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum etc.*, 1 Cor., 2, 9-10.

Et, quia ex his quae homo novit formatur ejus loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud: *Spiritus autem loquitur mysteria*, 1 Cor., 14, 2; et: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*, Matth., 10, 20; et de Prophetis dicitur quod, *Spiritu Sancto inspirati, locuti sancti Dei homines*, 2 Petr., 1, 21; unde etiam in symbolo fidei dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per Prophetas*.

Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet amico communicet; quia, cum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico, secundum illud: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo*? 1 Joan., 3, 17. Hoc autem maxime in Deo habet locum, cujus velle est efficax ad effectum; et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum*, 1 Cor., 12, 8; et postea, multis enumeratis, ait: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult*, Ibid., 11.

Manifestum est autem quod, sicut, ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur, ita, ad hoc quod homo ad divinae fruitionis beatitudinem, quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem quod per spirituales per-

fectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est; et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eumdem ad beatitudinem nobis via praeparatur. Quae tria Apostolus insinuat nobis, dicens: *Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*, 2 Cor., 1, 21-22; et: *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae*, Ephes., 1, 13-14. Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur, unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes, pignus autem ad spem qua ordinamur in caelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et, quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem contingit quod eum sibi adoptat in filium ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus, Abba* (*Pater*), Rom., 8, 15.

Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur; amicitia enim offensae contrariatur; unde dicitur: *Universa delicta operit charitas*, Proverb., 10, 12. Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata; et ideo Dominus dicit discipulis: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, Joan., 20, 22; et ideo blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur, Matth., 12, 31, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae*, Psalm., 103, 30, et: *Renovamini spiritu mentis vestrae*, Ephes., 4, 23; et: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus, in spiritu judicii et spiritu ardoris*, Isai., 4, 4.

CAPUT XXII.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum.

His igitur consideratis quae per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur esse amicitiae maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat: *Nostra conversatio in caelis est*, Philipp., 3, 20. Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu*, 2 Cor., 3, 18.

Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in ejus verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat; unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes; unde dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me*, Psalm., 50, 14; et: *Regnum Dei est justitia et pax, et gaudium in Spiritu Sancto*, Rom., 14, 17; et dicitur: *Ecclesia... habebat pacem, et aedificabatur ambulans in timore Domini, et consolatione Sancti Spiritus replebatur*, Act. Apost., 9, 31. Et ideo Dominus Spiritum Sanctum paraclitum, id est consolatorem, nominat: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus etc.*, Joann., 14, 26.

Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus ut ejus mandata impleamus, secundum illud: *Si diligitis me, mandata mea servate*, Joann., 14, 15. Unde, cum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*, Rom. 18, 14.

Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus; hoc vero est quod ex voluntate agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore; unde Apostolus dicit: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*, Rom., 8, 15.

Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, quando, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo quod est vere bonum avertitur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis; sed, si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum, serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae abstinet ab eo quod vult. Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua (homo) servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem qua contra motum suae voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, 2 Cor., 3, 17; et: *Si spiritu ducimini, non estis sub lege*, Galat., 5, 18. Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod, propter passionem carnis, a vero bono non avertimur, in quod Spiritus San-

ctus per amorem nos ordinat, secundum illud: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*, Rom., 8, 13.

CAPUT XXIII.

Solutio rationum supra (1) *inductarum contra divinitatem Spiritus Sancti.*

Restat autem solvere supra positas rationes, quibus concludi videbatur quod Spiritus Sanctus sit creatura, et non Deus.

Circa quod considerandum est primo quod nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur; unde nomen *spiritus* ad omnem impulsum et motum cujuscumque aerei corporis trahitur; et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus*, Psalm., 148, 8; sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas; et propter hoc et anima sensibilis et anima rationalis et Angeli et Deus spiritus dicuntur; et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit: *Creans spiritum* (4, 13), de vento intelligit, ut nostra translatio expressius habet; quod etiam consonat ei quod praemittitur, *Formans montes*. Quod vero Zacharias de Deo dicit, quod est creans vel *fingens spiritum hominis in eo* (12, 1), de anima humana intelligit; unde concludi non potest quod Spiritus Sanctus sit creatura.

Similiter autem, nec ex hoc quod Dominus dicit de Spiritu Sancto: *Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur*, Joann., 16, 13, concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim quod Spiritus Sanctus est Deus de Deo procedens; unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat, sicut et de Filio Dei dictum est supra (c. 14); et sic, cum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit ejus essentia, omnis Filii et Spiritus Sancti scientia et virtus et operatio est ab alio; sed Filii a Patre tantum, Spiritus autem Sancti a Patre et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus Sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a Patre et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus; est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit *audiet*, quasi de futuro loquens, cum accipere Spiritum Sanctum sit aeternum; nam aeterno verba cujuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus Sanctus mitti dicitur a Patre et Filio non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim supra quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur quod in carne visibili hominibus apparuit; et sic novo quodam modo fuit in mundo quo prius non fuerat, scilicet visibiliter, in quo tamen semper fuerat invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit, unde et secundum hoc a Patre dicitur missus. Sic autem et Spiritus Sanctus visibiliter apparuit, et in specie columbae super Christum in baptismo, et in linguis igneis super Apostolos; et, licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut Flius factus est homo, tamen, sicut in signis quibusdam ipsius, in hujusmodi visibilibus speciebus apparuit. Et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit; et hoc ei fuit a Patre et Filio; unde et ipse a Patre et Filio dicitur missus; quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit. Est tamen et alius modus quo tam Filius quam Spiritus Sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod Filius procedit a Patre per modum notitiae qua Deus cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris quo Deus amat seipsum: unde, sicut dictum est, cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio; et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti; et pari ratione in mente hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, cum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio a Spiritu Sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

Similiter etiam, nec Spiritum Sanctum a divinitate excludit quod Pater et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu Sancto, sicut nec Filium a Divinitate excludit quod interdum fit mentio de Patre, non facta mentione de Filio; per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quidquid ad divinitatem pertinens de uno trium dicitur de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine verbo et amore intelligi, nec e converso; et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur; unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod commune est tribus, sicut est illud: *Neque Patrem quis novit, nisi Filius*, Matth., 11, 27, cum tamen et Pater et Spiritus Sanctus Patrem cognoscant; similiter etiam de Spiritu Sancto dicitur: *Quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei*, 1 Cor., 2, 11, cum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater neque Filius excludantur.

Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus Sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura Sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur; sunt enim accipienda metaphorice: sic enim et Deo aliquando Scripitura Sacra motum attribuit, ut est illud: *Cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso*, Gen., 3, 8; et: *Descendam, et videbo utrum clamorem... opere compleverint*, Gen., 18, 21. Quod ergo dicitur: *Spiritus Domini ferebatur super aquas*, Gen. 1, 2, intelligendum est eo modo quo dictum est, sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum et amor in amatum; quamvis et hoc quidam non de Spiritu Sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam; unde, ad ejus multimodas transmutationes significandas, dictum est quod *ferebatur super aquas*. Quod etiam dicitur: *Effundam spiritum meum super omnem carnem*,

(1) Cf. cap. 16.

Joel., 2, 28, ea ratione dictum esse oportet intelligi qua Spiritus Sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio, ut dictum est; verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus Sancti intelligitur, et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur.

Similiter autem, quod dicitur: *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis*, Numer. 11, 17, non ad ipsam essentiam seu personam Spiritus Sancti referendum est, cum indivisibilis sit, sed ad ipsius effectus secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui, non tamen ita quod id quod subtrahitur uni idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit, sed quia aliquid simile potest accrescere uni in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur, ad hoc ut accrescat uni, quod alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul, absque detrimento cujuslibet, a pluribus possideri. Unde nec intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum sive ad officium referendum est, quia quod Spiritus Sanctus prius per solum Moysen effecerat postea per plures implevit. Sic etiam nec Elisaeus petiit ut Spiritus Sancti essentia seu persona duplicata augeretur, sed ut duo effectus Spiritus Sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso; quamvis etiam non sit inconveniens quod effectibus Spiritus Sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem, cum mensurata sit virtus uniuscujusque atque finita: non tamen hoc praesumpsisset Elisaeus petere ut in effectu spirituali superaret magistrum.

Patet etiam, ex consuetudine sacrae Scripturae, quod, per quamdam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum; sicut dicitur: *Iratus est furore Dominus in populum suum*, Psalm., 105, 40; dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus; punit enim, quod et irati faciunt: unde et ibidem subditur: *Et tradidit eos in manus gentium*, Ibid., 41. Sic et Spiritus Sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus; deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

Est etiam consuetus modus loquendi in Sacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit, secundum illud: *Nunc cognovi quod times Deum*, Gen., 22, 12, id est nunc cognoscere feci; et hoc homo dicitur quod Spiritus Sanctus postulat, quia postulantes facit: facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui et desiderantes postulamus.

Cum autem Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat, eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat, manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat; similiter etiam amor quo nos Deum amamus, cum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet; et, quantum ad utrumque, Spiritui Sancto competit donari: ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui, cum eum amare incipit, quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, cum eum ad se trahit: ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus Sanctus facit in nobis; unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet; et sic eum habemus ut cujus ope fruimur. Et, quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio quod per amorem quem in nobis causat in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam et a seipso dari nobis, inquantum amorem, secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

Quamvis autem Spiritus Sanctus verus sit Deus et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est; unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret: utputa si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, hominem faceret ex aliqua sui corporis parte vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem Spiritus Sancti rationem nativitatis non habet, ut ostensum est. Unde Spiritus Sanctus, licet a Patre et Filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur rationabile est, quia in solo Deo ejus operatio est suum esse. Unde, cum in eo, sicut et in qualibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus, ut verbum, aut amoris et voluntatis, ut amor, oportet quod habeat esse divinum et sit Deus; et sic tam Filius quam Spiritus Sanctus est verus Deus.

Haec igitur de Spiritus Sancti divinitate dicta sint; alia vero quae circa ejus processionem difficultatem habent, ex his quae de nativitate Filii dicta sunt considerare oportet.

CAPUT XXIV.

Quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Quidam vero circa Spiritus Sancti processionem errare inveniuntur, dicentes Spiritum Sanctum a Filio non procedere; et ideo ostendendum est Spiritum Sanctum a Filio procedere.

Manifestum est enim ex Sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus est spiritus Filii; dicitur enim: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus*, Rom., 8, 9. Sed ne aliquis posset dicere quod alius sit spiritus qui procedit a Patre et alius qui est Filii, ostenditur ex verbis ejusdem Apostoli quod idem Spiritus Sanctus sit Patris et Filii; nam hoc quod inductum est, *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus*, subjunxit postquam dixerat: *Si Spiritus Dei habitat in vobis etc.*, Ibid., 9. Non autem potest dici Spiritus Sanctus esse spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tamquam homo, secundum illud; *Jesus plenus Spiritu Sancto egressus est a Jordane*, Luc, 4, 5; dicitur enim: *Quoniam estis filii, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater*, Galat., 4, 6. Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei inquantum est spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei natura-

lem, secundum illud: *Quos praescivit* et *praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, Rom. 8, 29. Sic igitur est Spiritus Sanctus spiritus Christi, inquantum est Filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem, quia haec sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod Spiritus Sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

Item, Spiritus Sanctus a Filio mittitur, secundum illud: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre*, Joann., 15, 26. Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus Sancti; non autem dominii vel majoritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus Sanctus est a Filio. — Si quis autem dicat quod etiam Filius mittitur a Spiritu Sancto, quia dicitur quod Dominus dixit in se impletum illud Isaiae: *Spiritus Domini super me, evangelizare pauperibus misit me*, Luc., 4, 18, considerandum est quod Filius a Spiritu Sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem Sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a Filio, vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod respectu personae aeternae, Filius super Spiritum Sanctum auctoritatem habeat.

Amplius, Dicit Filius de Spiritu Sancto: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis*, Joann., 16, 14. Non autem potest dici quod accipiat id quod est Filii, non tamen accipiat a Filio, utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quae est Filii, a Patre; unde et subditur: *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi quia de meo accipiet*, Ibid., 15; si enim omnia quae Patris sunt et Filii sunt, oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus Sancti, sit et Filii. Sicut ergo et Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

Adhuc etiam induci possunt auctoritates Doctorum Ecclesiae, etiam Graecorum. Dicit enim Athanasius: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus nec genitus, sed procedens* (1). Cyrillus etiam in Epistola sua quam Synodus Chalcedonensis recipit, dicit: *Spiritus veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et profluit ab eo sicut denique et ex Deo Patre*. Didymus etiam dicit, in libro de Spiritu Sancto: *Neque quid est aliud Filius exceptis his quae ei dantur a Patre; neque alia est Spiritus Sancti substantia praeter id quod quidam concedunt*, videlicet Spiritum Sanctum esse a Filio et profluere ab ipso. Verbum enim processionis inter omnia quae ad originem pertinent magis invenitur esse commune; quidquid enim quocumque modo est ab aliquo ab ipso procedere dicimus: et quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processionis in origine divinarum personarum maxime est attendendum. Unde si concedatur quod Spiritus Sanctus sit a Filio vel profluat ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

Item, Habetur in determinatione quinti Concilii: *Sequimur per omnia sanctos Patres et Doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, Gregorium nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum; et suscipimus omnia quae de recta fide et damnatione haereticorum exposuerunt*. Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini et praecipue in Libro de Trinitate et super Joannem, quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Hoc etiam evidentibus rationibus apparet.

In rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem: quae enim nullam oppositionem habent ad invicem simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest; album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum fidei catholicae documenta, quod Spiritus Sanctus a Filio distinguatur; aliter enim non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur hujusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositione privationis et habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis; neque etiam oppositione contrarietatis, quia sic distinguuntur quae sunt secundum formam diversa; nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia secundum formam, quae quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis: *Qui cum in forma Dei esset*, Philipp., 2, 6, scilicet Patris. Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis; sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest, nisi secundum originem. Nam relative opposita vel super quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium, vel super actionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. Rursus, relativorum quae super quantitatem fundantur, quaedam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum, et dimidium, majus et minus; quaedam super ipsam unitatem, ut idem, quod significat unum in substantia, et aequale, quod significat unum in quantitate, et simile, quod significat unum in qualitate. Divinae igitur personae distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tolleretur trium personarum aequalitas; neque iterum relationibus quae fundantur super unum; hujusmodi enim relationes distinctionem non causant, imo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem praesupponant. In relationibus vero omnibus super actionem vel passionem fundatis semper alterum est ut subjectum et inaequale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et aequale secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur, si Spiritus Sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo; non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, cum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur et a Filio detur.

Item, a Patre est et Filius et Spiritus Sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium et ad

(1) S. Athan., *Symbolo*.

Spiritum Sanctum, ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum Sanctum, quia tunc Spiritus Sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem, qua referatur ad Spiritum Sanctum, et (quae) vocetur spiratio. Similiter, cum in Filio sit quaedam relatio qua refertur ad Patrem, quae dicitur filiatio, oportet quod in Spiritu Sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et (quae) dicatur processio. Et sic secundum originem Filii a Patre sunt duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliae duae ex parte originis Spiritus Sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent, quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum Sanctum, ita quod unus sit ab alio.

Adhuc, Quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se et non per accidens pertinentes ad illud commune; sicut homo et equus conveniunt in animali et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quae per se ad animal pertinent; quia, cum animal sit habens animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a Patre; et secundum hoc Pater convenienter differt ab utroque inquantum est innascibilis. Si igitur Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est esse ab alio; quae quidem non possunt esse nisi differentiae ejusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unum eorum sit ab alio. Relinquitur ergo quod, ad hoc ut Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

Amplius, Si quis dicat Spiritum Sanctum distingui a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre, in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus Sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Duae autem origines non possunt distingui nisi per terminum vel principium vel subjectum, sicut origo equi differt ab origine bovis ex parte termini, secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas speciei diversas; ex parte autem principii, ut si supponamus, in eadem specie animalis, quaedam generari ex virtute activa solis tantum, quaedam autem simul cum hac ex virtute activa seminis; ex parte vero subjecti, differt generatio hujus equi et illius secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Haec autem distinctio, quae est ex parte subjecti, in divinis personis locum habere non potest, cum sint omnino immateriales; similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio, quia unam et eamdem divinam naturam quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus Sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii, et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliae processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio.

Si quis vero iterum dicat quod differunt processiones secundum principium, inquantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut verbum, Spiritum autem Sanctum per modum voluntatis, quasi amorem, secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duae processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem, ut ostensum est (l. 1, c. 45 et 73). Sequitur igitur quod duae processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quae solum ratione differunt de se invicem praedicantur; verum enim est dicere quod divina voluntas est intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius, et e converso; quod est sabellianae impietatis. Non igitur sufficit, ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii, dicere quod Filius procedat per modum intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur etiam quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Praeterea, Ex hoc ipso quod dicitur quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio; nam amor procedit a Verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus.

Item, Si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur, prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, cum in singulis horum diversi gradus inveniantur secundum diversas species; unde et Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde, in substantiis immaterialibus, non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera: et sic oportet Spiritum Sanctum procedere a Filio.

Adhuc, Pater et Filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est pater et hic est filius. Quidquid igitur praeter hoc est commune est Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus Sancti est praeter rationem paternitatis et filiationis; nam alia relatio est qua Pater est pater et qua Pater est principium Spiritus Sancti, ut supra dictum est. Esse igitur principium Spiritus Sancti est commune Patri et Filio.

Amplius, quidquid non est contra rationem alicujus non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii, neque inquantum est Deus, quia Pater, qui est Deus, est principium

Spiritus Sancti, neque in quantum est filius, eo quod alia est processio Spiritus Sancti et alia Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti.

CAPUT XXV.

Rationes ostendere volentium quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum.

Quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quaedam in contrarium inducunt, quae vix responsione sunt digna.

Dicunt enim quod Dominus, de processione Spiritus Sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio, ut patet ubi dicitur: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis, qui a Patre procedit*, Joann., 15, 26. Unde, cum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod Scriptura tradit, non est dicendum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Sed hoc omnino frivolum est. Nam, propter unitatem essentiae, quod in Scripturis de una persona dicitur et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiamsi dictio exclusiva adderetur; licet enim dicatur quod *nemo novit Filium, nisi Pater*, Matth., 11, 27, non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius vel Spiritus Sanctus excluditur. Unde, etiamsi diceretur in Evangelio quod Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio, cum hoc proprietati Filii non repugnet, ut ostensum est (c. 24). Nec est mirum si Dominus Spiritum Sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta, quia omnia ad Patrem referre solet, a quo habet quidquid habet; sicut cum dicit: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me*, Patris, Joann , 7, 16; et multa hujusmodi in verbis Domini inveniuntur ad commendandam in Patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate praemissa omnino obticuit se esse Spiritus Sancti principium, cum dixit eum *spiritum veritatis*; se autem prius dixerat *veritatem*.

Objiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in symbolo in Conciliis ordinato, in quo tamen de processione Spiritus Sancti a Filio mentio non habetur; unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt.

Sed haec efficaciam non habent. Nam in determinatione Synodi chalcedonensis dicitur quod Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam nicaenae Synodi corroboraverunt, non quasi aliquid minus esset inferentes; sed de Spiritu Sancto intellectum eorum, adversus eos qui Dominum cum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicendum est quod processio Spiritus Sancti a Filio implicite continetur in constantinopolitano symbolo, in hoc quod ibi dicitur quod procedit; quia quod de Patre intelligitur oportet et de Filio intelligi, ut dictum est. Et ad hoc addendum sufficit auctoritas Romani Pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

Inducunt etiam quod Spiritus Sanctus, cum sit simplex, non potest esse a duobus, et quod Spiritus Sanctus, si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio, et alia hujusmodi, quae facile est solvere etiam parum in Theologia exercitatis.

Nam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt Spiritum Sanctum, sicut etiam tres personae sunt unum principium creaturae, et una actione creaturam producunt.

CAPUT XXVI.

Quod non sunt nisi tres personae in divinis, scilicet Pater, Filius et Spiritus Sanctus.

Ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ab invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione et innascibilitate; Filius autem a Patre, relatione filiationis; Pater autem et Filius a Spiritu Sancto, spiratione, ut ita dicatur; Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio, processione amoris, qua ab utroque procedit.

Praeter has tres personas non est quartum in divina natura ponere.

Personae enim divinae, cum in essentia conveniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis (c. 24) patet. Has autem originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem (sic enim procedens non esset coessentiale suo principio), sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat, manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis patet. Unde personae divinae multiplicari non possunt, nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum, eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia, intelligendo se, intelligit omnia alia; et sic non potest esse in Deo nisi una verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum, quia etiam divinum velle est unum tantum et simplex; amando enim se, amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus, ut verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, scilicet ut Spiritus Sanctus (1); est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

Item, Si secundum processionem oportet personas divinas distingui, — modus autem personae quantum ad processiones, non potest esse nisi triplex, ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod Patris est, aut a non procedente procedens, quod Filii est, aut a procedente procedens quod Spiritus Sancti est, — impossibile est igitur ponere plures quam tres personas. Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet

(1) *Alia per modum amoris...* Intellige: Alia per modum voluntatis, ut amor, scilicet Spiritus Sanctus.

sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina tamen natura hoc omnino impossibile est esse; nam filiatio, cum in natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subjectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, cum in Deo non sit materia aut subjectum, et ipsae relationes sint subsistentes, ut ex supradictis patet, impossibile est quod in Deo sint plures filiationes; et eadem ratio est de aliis; et sic in Deo sunt solum tres personae.

Si quis autem objiciens dicat quod in Filio, cum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta et sic potest perducere verbum, et similiter, cum in Spiritu Sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divinam communicare, considerare debet quod Filius est Deus ut genitus, non ut generans; unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente per verbum: et similiter, cum Spiritus Sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam; non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supradictis patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quae est in Patre, sed cum relatione nativitatis, sicut in Patre cum relatione generationis activae; unde si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur: et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Hujusmodi autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa; quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et intentio intellecta dicitur, in mente existens; quae, dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam, a qua processio inceperat per intentionem intellectam; sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium in sua natura existens, et mens concepta in intellectu, et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura, quia intelligere mentis non est ejus esse, nec ejus velle est ejus esse aut intelligere; et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae, cum non sint subsistentes: mens etiam in sua natura existens non est persona, cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem quae multiplicat Trinitatem, cum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum qui est totius divinae processionis principium, scilicet Patrem, et Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet Filium, et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum Sanctum: ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius naturae, et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est. Et propter hoc sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide, quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae: unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen., 1, 26.

Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo, prout quaelibet res in sua substantia una est, et specie quaedam formatur, et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali; unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat Filium, ordo autem Spiritum Sanctum. Et ideo, propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago, secundum illud: *Forsitan vestigia mei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies?* Job, 11, 7.

Et haec de divina Trinitate ad praesens dicta sufficiant.

CAPUT XXVII.

De incarnatione Verbi, secundum traditionem Sacrae Scripturae.

Quoniam autem supra, cum de divina generatione ageretur, dictum est Dei Filio Jesu Christo quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo Dei aeternus Filius voluit incarnari, de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad hujus maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, cum id quod est in unoquoque genere maximum causa aliorum esse videatur.

Hanc autem Dei incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, Joan., 1, 14; et Apostolus dicit, de Filio Dei loquens: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*, Philip., 2, 6-7. Hoc etiam ipsius Domini Jesu Christi verba manifeste ostendunt, cum de se quandoque loquatur humilia et humana, ut est illud: *Pater major me est*, Joan., 14, 28, et: *Tristis est anima mea usque ad mortem*, Matth., 26, 38, quae ei secundum humanitatem assumptam conveniunt; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud: *Ego et Pater unum sumus*, Joan., 10, 30, et: *Omnia quaecumque habet Pater mea sunt*, Joan., 16, 15, quae certum est ei secundum naturam divinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quae de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam; quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit et elementis mundi efficaciter imperavit, quod daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant.

CAPUT XXVIII.

De errore Photini circa incarnationem.

Quidam autem, Scripturarum sensus depravantes, circa Domini nostri Jesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion et Cerinthus, et postea Paulus samosatenus et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero, non per naturam, sed per quamdam excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius (c. 4) dictum est. Sed, ut alia praetermittamus quae contra positionem hujusmodi dicta sunt superius, haec positio incarnationis mysterium tollit.

Non enim, secundum positionem hujusmodi, Deus carnem assumpsisset ut fieret homo, sed magis homo carnalis Deus factus fuisset; et sic non verum esset quod Joannes dicit: *Verbum caro factum est*, Joan., 1, 14, sed magis e converso caro Verbum facta fuisset. Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio; et sic non verum esset quod Apostolus dicit: *Qui cum in forma Dei esset..., exinanivit semetipsum, formam servi accipiens*, Philip., 2, 6-7, sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur: *Propter quod et Deus exaltavit illum*, Philipp., 2, 9. Neque verum esset quod Dominus dicit: *Descendi de caelo*, Joan., 6, 38, sed solum quod ait: *Ascendo ad Patrem meum*, Joan., 20. 17, cum tamen utrumque Scriptura conjungat; dicit enim Dominus: *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo*, Joan., 3, 13; et: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos*, Ephes., 4, 10. Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre, neque quod a Patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad Patrem iret, cum tamen ipse utrumque conjungat, dicens: *Vado ad eum qui misit me*, Joan., 16, 5, et iterum: *Exivi a Patre, et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*, Joan., 16, 28; in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

CAPUT XXIX.

De errore Manichaeorum circa incarnationem.

Fuerunt autem et alii qui, veritate incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichaei Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse: unde nec verus homo esse potuit, sed apparens; neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione, consequitur. Et sic patet quod totum incarnationis mysterium ad quamdam fictionem deducunt.

Haec autem positio primo quidem Scripturae auctoritatem evacuat. Cum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in caeteris similiter, mentitur Scriptura dicens: *Verbum caro factum est*, si solum phantastica caro fuit; mentitur etiam dicens Jesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si haec in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati Sacrae Scripturae derogetur, jam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quae Sacris Scripturis innititur, secundum illud: *Haec scripta sunt, ut credatis*, Joan., 20, 31.

Potest autem aliquis dicere Scripturae quidem Sacrae veritatem non deesse dum id quod apparuit refert ac si factum fuisset, quia rerum similitudines aequivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus aequivoce dicitur homo; et ipsa Sacra Scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud: *Petra autem Christus erat*, 1 Cor., 10, 4, plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam, sicut quod nominatur agnus, vel leo, vel aliquid hujusmodi.

Sed, licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit Sacrae Scripturae ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; cum tamen Apostolus dicat: quod *quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt*, Rom., 15, 5, et: *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum..., et erudiendum*, 2 Tim., 3, 16. Esset praeterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret; cum tamen dicatur: *Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem*, 1 Petr., 1, 16.

Sicubi vero Scriptura narrat quod aliqua apparentiam et non rerum existentiam habuerunt (1), ex ipso more narrationis hoc intelligere facit; dicitur enim: *Cumque oculos elevasset*, Abraham scilicet, *apparuerunt ei tres viri*, Gen., 18, 2; ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt; unde et in eis Deum adoravit et deitatem confessus est, dicens: *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis*, Gen., 18, 27; et iterum: *Non est hoc tuum, qui judicas omnem terram*, Gen., 18, 25. Quod vero Isaias et Ezechiel et alii Prophetae aliqua alia descripserunt quae imaginarie visa sunt, errorem non generat, quia ea hujusmodi ponunt, non in narrationem historiae sed in descriptione prophetiae, et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur; sicut: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum*, Isai., 6, 1; et: *Facta est super eum ibi manus Domini, et vidi, et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone, etc.* Ezech., 1, 3-4; *Emissa similitudo manus apprehendit me..., et adduxit me in Jerusalem in visione Dei*, Ezech., 8, 3.

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest: tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus ut notum sit hoc, quod secundum similitudinem, et non secundum rerum existentiam dicuntur: tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis, per quae veritas expresse manifestatur, quae sub similitudinibus in locis aliis occultantur. Quod quidem in proposito non accidit. Nam

(1) *Narrat quod aliqua*. . i. e. narrat aliqua quae apparentiam et non rerum existentiam habuerunt.

nulla Scripturae auctoritas veritatem eorum quae de humanitate Christi leguntur excludit.

Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati*, Rom. 8, 3, vel per hoc quod dicit: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*, Philipp., 2, 7. Hic autem sensus per ea quae hic adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit *peccati*; quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit, sed similem carni peccati, quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit: *In similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur: *Formam servi accipiens*; manifestum est autem formam pro natura poni et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat: *Qui cum in forma Dei esset*, ubi pro natura ponitur forma; non enim ponitur quod Christus fuerit similitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit, *Factus obediens usque ad mortem*. Non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiae, sed pro vera similitudine speciei, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Magis autem Sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. Dicitur enim quod discipuli, Jesum *videntes ambulantem supra mare, turbati sunt, dicentes quia phantasma est; et prae timore clamaverunt*, Matth., 14, 26; quam quidem eorum suspicionem Dominus convenienter removit; unde subditur: *Statimque Jesus locutus est eis, dicens: Habete fiduciam, ego sum, nolite timere*, Ibid. 27: quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod nonnisi corpus phantasticum assumpsisset, cum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quae viderant et audierant: aut si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit Dominus post resurrectionem. Dicitur enim quod *discipuli conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre*, dum scilicet viderunt Jesum, *et dixit eis: Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum; palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*, Luc., 24, 37-39. Frustra enim se palpandum praebuisset, si nonnisi corpus phantasticum habuisset.

Item, Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt; dicit enim Petrus: *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis*, Act. Apost., 10, 40-41; et Joannes Apostolus, in principio suae epistolae dicit: *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae.., testamur*. Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum et non vere manducavit et bibit neque vere visus est et palpatus est, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo: et sic *inanis est* eorum *praedicatio*, *inanis est et fides* nostra, ut dicit Paulus 1 Cor., 15, 14.

Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, praedicantes mundo ipsum resurrexisse; unde Apostolus dicit: *Invenimur autem et falsi testes Dei; quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt*, 1 Cor., 15, 15.

Praeterea, Falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud: *A mendace quid verum dicetur?* Eccli., 34, 4. Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit; dicit enim ipse: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*, Joann., 18, 37. Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem, si ea quae dicuntur de ipso in apparentia tantum fuissent; nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quae de Christo dicuntur secundum rei existentiam fuerunt.

Adhuc, Dicitur quod justificati sumus in sanguine Christi, Rom. 35; et dicitur: *Redemisti nos Deo in sanguine tuo*, Apoc., 5, 9. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem neque vere pro nobis ipsum fudit, neque igitur vere justificati neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

Item, Si nonnisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit; nam et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi et Prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura Novi Testamenti testatur. Hoc autem totam doctrinam Novi Testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum sed verum, Filius Dei assumpsit.

CAPUT XXX.

De errore Valentini circa incarnationem.

His autem et Valentinus propinque de mysterio incarnationis sensit: dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de caelo apportavit, et quod nihil de Virgine matre accepit, sed per eam quasi per aquaeductum transivit.

Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacrae Scripturae accepisse videtur. Dicitur enim, *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo... Qui de caelo venit, super omnes est*, Joann., 3, 13 et 31; et dicit Dominus: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joann., 6, 38; et: *Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis*, 2, Cor., 15, 47. Quae omnia sic intelligi volunt ut Christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

Procedit autem tam haec Valentini positio quam Manichaeorum praemissa ex una falsa radice, quia credebant quod haec omnia terrena a diabolo sint creata. Unde, cum *Filius Dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera diaboli*, sicut dicitur 1 Joann., 3, 8:, non ei competebat ut de creatura diaboli corpus assumeret; cum etiam Paulus dicat: *Quae societas luci ad tenebras? quae autem conventio Christi ad Belial?* 2 Cor., 14-15. Et quia quae ab eadem radice procedunt similes fructus producunt, in idem

falsitatis inconveniens relabitur haec positio cum praedicta.

Uniuscujusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia et forma composita. Sed, sicut caro humana et os et hujusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra et hujusmodi qualia sentimus sunt materia carnis et ossis et hujusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, nec in ipso fuit vera caro et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum: et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens, cum tamen ut dictum est, ipse dicat: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere,* Luc. 24, 39.

Adhuc, Corpus caeleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum *ubi* non potest transferri. Non autem decuit quod Deus Filius dignitati naturae assumptae aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus caeleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et caeleste.

Item, Apostolus dicit de Filio Dei quod *factus est ei ex semine David secundum carnem*, Rom., 1, 3. Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

Amplius, Idem Apostolus dicit quod *Deus misit Filium suum factum ex muliere*, Galat., 4, 4; et quod *Jacob genuit Joseph virum Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus*, Matth., 1, 16. Non autem vel ex ea factus vel ex ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

Praeterea, Non posset dici mater Jesu Maria, quod Evangelista testatur, Matth. 1, nisi ex ea aliquid accepisset.

Adhuc Apostolus dicit: *Qui sanctificat*, scilicet Christus, *et qui sanctificantur*, scilicet fideles Christi, *ex uno omnes*; *propter quam causam non confunditur fratres eos vocare, dicens*, Psalm., 21, 23: *Nuntiabo nomen tuum fratribus meis*, Heb., 2, 11-12; et infra: *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem*, Ibid., 14. Si autem Christus corpus caeleste solum habuit, manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres ejus possumus dici; neque etiam ipse participavit carni et sanguini; nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur et non sunt naturae caelestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

Ea vero quibus innituntur manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus; et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Cum enim diceret: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo*, adjunxit: *Filius hominis, qui est in caelo*, Joann., 3, 13; in quo ostendit se ita descendisse de caelo quod tamen in caelo esse non desierit. Hoc autem proprium Deitatis est ut ita in terris sit quod et caelum impleat, secundum illud: *Caelum et terram ego impleo*, Jerem., 23, 24. Non ergo Filio Dei, inquantum Deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem; nam quod localiter movetur sic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit, sicut et Apostolus cum exinanitum dicit, inquantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

Id vero quod pro radice hujus positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum: ostensum est enim (l. 2, c. 6 et 15) quod ista corporalia non a diabolo, sed a Deo sunt facta.

CAPUT XXXI.

De errore Apollinaris circa corpus Christi.

Irrationabilius autem his circa incarnationis mysterium Apollinaris erravit, in hoc tamen praedictis concordans quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur: *Et Verbum caro factum est*, Joan., 1, 14; quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur: *Ut gustavit Architriclinus aquam vinum factam*, Joan., 2, 9, quod ea ratione dicitur quia conversa est aqua in vinum.

Hujus autem erroris impossibilitatem ex his quae supra (l. 1, c. 13 et 15) ostensa sunt facile est deprehendere.

Ostensum est enim supra quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur manifestum est in illud mutari. Cum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est, impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

Item, Verbum Dei, cum sit Deus, simplex est; ostensum est enim supra (l. 1, c. 28) in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei est conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur desinit esse id quod prius fuit; aqua enim conversa in vinum jam non est aqua, sed vinum. Igitur post incarnationem, secundum positionem praedictam, Verbum Dei penitus non erit; quod apparet impossibile, tum ex hoc quod Verbum Dei est aeternum, secundum illud: *In principio erat Verbum*, Joan., 1, 1, tum quia post incarnationem Christus Verbum dicitur, secundum illud: *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus* Verbum Dei, Apoc., 19, 13.

Amplius, Eorum quae non communicant in materia et in genere uno impossibile est fieri conversionem in invicem; non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum caelestium vel in aliquam incorpoream substantiam aut e converso, cum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, cum sit Deus, non convenit neque in genere neque in materia cum quocumque alio, eo quod Deus in genere non est neque materiam habet. Impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carnem conversum vel in quodcumque aliud.

Praeterea, De ratione carnis, ossium et sanguinis et hujusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem praedictam, se-

quetur quod in Christo non fuerit vera caro nec aliquid aliud hujusmodi; et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia hujusmodi quae supra (c. 30) contra Valentinum posuimus.

Patet igitur hoc quod Joannes dicit: *Et Verbum caro factum est*, Joan., 1, 14, non sic intelligendum esse quasi Verbum sit conversum in carnem, sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret; unde et subditur: *Et habitavit in nobis et vidimus gloriam ejus etc.* Ib. sicut et in Baruch de Deo dicitur quod *in terris visus est et cum hominibus conversatus est*, Baruch, 3, 38.

CAPUT XXXII.

De errore Arii et Apollinaris circa animam Christi.

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa ejus animam aliqui male sensisse inveniuntur.

Posuit enim Arius quod in Christo non fuit anima, sed quod solum carnem assumpsit, cui divinitas loco animae fuit; et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Cum enim vellet asserere quod Filius Dei sit creatura et minor Patre, ad hoc probandum illa Sripturarum assumpsit testimonia quae infirmitatem humanam ostendunt in Christo; et, ne aliquis ejus probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, cum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oravit, necessarium fiat hujusmodi in Filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suae positionis assertionem praemissum verbum Joannis dicentis: *Verbum caro factum est*; ex quo accipere volebat quod solam carnem Verbum assumpserit, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

Manifestum est autem ex praemissis hanc positionem impossibilem esse.

Ostensum est enim supra (l. 1, c. 27) quod Deus forma corporis esse non potest. Cum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est (c. 3, 11 et 14), impossibile est quod verbum Dei sit forma corporis ut sic carni pro anima esse possit. Utilis autem est haec ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur: et, licet hoc Arius negaret, tamen etiam contra eum praedicta procedit ratio, quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum Filium Dei Arius ponebat; nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit animas humanas ejusdem speciei et naturae cum supercaelestibus spiritibus esse; cujus opinionis falsitatem supra (l. 2, c. 98) ostendimus.

Item, Subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse, cum sit ejus forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit, cum tamen eum hominem Apostolus asserat, dicens: *Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*, 1 Tim. 2, 5.

Adhuc, Ex anima non solum ratio hominis, sed et singularum partium ejus dependet; unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui aequivoce dicuntur, sicut oculus pictus aut lapideus. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit nec aliqua alia partium hominis; cum tamen hoc Dominus in se esse perhibeat, dicens: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*, Luc., 24, 39.

Amplius, quod generatur ex aliquo vivente filius ejus dici non potest, nisi in eadem specie procedat; non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed, si Christus animam non haberet, non esset ejusdem speciei cum aliis hominibus: quae enim secundum formam differunt ejusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit quod Christus sit filius Mariae Virginis aut quod illa sit mater ejus; quod tamen in evangelica Scriptura asseritur.

Praeterea, In Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit, sicut est illud: *Tristis est anima mea usque ad mortem*, Matth., 26, 38; et: *Nunc anima mea turbata est*, Joan., 12, 27. Et ne forte dicant ipsum Filium Dei animam dici eo quod secundum eorum positionem loco animae et carnis sit, sumendum est quod Dominus dicit: *Potestatem habeo ponendi eam* (animam meam), *et potestatem habeo iterum sumendi eam*, Joan., 10, 18: ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur a Deo, cum hoc etiam naturae potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

Item, Tristitia, ira et hujusmodi passiones sunt animae sensitivae, ut patet per Philosophum (Physic.. 7). Haec autem in Christo fuisse ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam, de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

Sed, quia potest dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis Sacra Scriptura loquitur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia, quae de Christo Evangelistae narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice, ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit et per consequens quod esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam. cum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuerit animam sensitivam.

CAPUT XXXIII.

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam.

His autem testimoniis evangelicis Apollinaris convictus, confessus est in Christo animam sensitivam fuisse, tamen sine mente et intellectu, ita quod Verbum Dei fuerit illi animae loco intellectus et mentis. Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia praedicta vitanda.

Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igi-

tur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit nec ejusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens: etenim, secundum Philosophum (Metaphys., 8, text. comm. 10), dicitur quod, in definitionibus et speciebus, quaelibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. Rationale autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit ejusdem speciei cum anima nostra, quae est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit ejusdem speciei nobiscum.

Adhuc, Inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem existit ; quod patet ex animalibus irrationalibus, quae ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animae sensitivae ratione carentis, oporteret quod contineretur sub aliqua specierum ejus, ut pote quod fuerit in specie animae leonis vel equi aut alicujus alterius belluae; quod est omnino absurdum.

Amplius, Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formae, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse; quod et secundum sensum apparet; nam in diversis animalibus inveniuntur diversae dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

Praeterea,Cum, secundum Apollinarem, Verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest; nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competeret, cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis probatur; dicitur enim quod *audiens Jesus* verba Centurionis *miratus est*, Matth., 8, 10. Oportet igitur praeter divinitatem Verbi et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam. Manifestum est igitur ex praedictis quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit.

Sic igitur quod Joannes dicit: *Et Verbum caro factum est,* Joann. 1, 14, non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum, neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit aut animam sensitivam sine mente; sed, secundum consuetum Scripturae modum, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit: *Verbum caro factum est*, ac si diceretur: Verbum homo factum est. Nam et anima interdum ponitur pro homine in Scriptura; dicitur enim: *Erant omnes animae eorum qui egressi sunt de femore Jacob septuaginta*, Exod., 1, 5; similiter etiam et caro pro toto homine ponitur; dicitur enim: *Videbit omnis caro pariter quod* os *Domini locutum est*, Isai, 40, 5. Sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur ad exprimendam humanae naturae infirmitatem, quam Verbum assumpsit.

Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis ejus conceptionem. Ostensum est enim (l. 2, c. 83) quod humanae animae propriis corporibus non praeexistunt. Unde patet falsum esse Origenis dogma dicentis animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam, et a Verbo Dei assumptam, et demum circa finem saeculorum pro salute hominum carne fuisse indutam.

CAPUT XXXIV.

De errore Theodori mopsuesteni circa unionem Verbi ad hominem.

Ex praemissis igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt, nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichaei atque Valentini, nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat.

Theodorus igitur mopsuestenus et Nestorius ejus sectator talem sententiam de praedicta unione protulerunt. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis ejusdem speciei et naturae cum aliis hominibus, et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde illud quod ipse Judaeis dixit: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud*, Joan., 2, 19; et postea Evangelista, quasi exponens, subdit; *Ille autem dicebat de templo corporis sui*, Ibid., 21; et Apostolus, quod *in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*, Coloss., 1, 19. Et ex hoc consecuta est ulterius quaedam affectualis unio inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhaesit et Deus sua voluntate illum acceptavit, secundum illud: *Qui me misit mecum est et non reliquit me solum, quia ego, quae placita sunt ei, facio semper*, Joann., 8, 29, ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum qualis est unio de qua Apostolus dicit: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est,* 1 Cor., 6, 17. Et, sicut ex hac unione nomina quae proprie Deo conveniunt ad homines transferuntur, ut dicantur dii et filii Dei et Domini et Sancti et Christi, sicut ex diversis locis Scripturae patet, ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut, propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et Deus et Dei Filius et Dominus et Sanctus et Christus. Sed tamen, quia in illo homine major plenitudo gratiae fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae caeteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit; et propter hanc excellentiam gratiae constitutus est in participatione divinae dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo.

Et sic, secundum praedicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei et alia persona illius hominis qui Verbo Dei coadoratur. Et, si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem praedictam, ut sic dicatur homo ille et Dei Verbum una persona sicut dicitur de viro et mu-

liere quod jam non sunt duo, sed una caro. Et, quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur de altero dici possit (non enim quidquid convenit viro verum est de muliere, aut e converso), ideo in unione Verbi et illius hominis hoc observandum putant quod ea quae sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei aut de Deo convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de Virgine, quod passus mortuus et sepultus, et hujusmodi; quae omnia asserunt de Deo vel de Dei Verbo dici non debere.

Sed, quia sunt quaedam nomina quae, etsi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, Dominus, Sanctus et etiam Filius Dei, de hujusmodi nominibus, secundum eos, nihil prohibet praedicta praedicari. Convenienter enim dicitur, secundum eos, quod Christus, Dominus gloriae, vel Sanctus Sanctorum, vel Dei Filius, sit natus de Virgine, passus mortuus et sepultus; unde et beatam Virginem, non matrem Dei vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Sed, si quis diligenter consideret, praedicta positio veritatem incarnationis excludit.

Non enim, secundum praedicta, Verbum Dei fuit homini illi unitum, nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnatum; habitavit enim Verbum Dei et Deus ipse in omnibus Sanctis a constitutione mundi, secundum illud Apostoli: *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus: Quoniam inhabitabo in illis*, 2 Cor., 6, 16; quae tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin, frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset. — Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit si Verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitavit in illo homine, quia magis et minus speciem non diversificant unionis. Cum igitur christiana religio in fide incarnationis fundetur, evidenter apparet quod praedicta positio fundamentum christianae religionis tollit.

Praeterea, Ex ipso modo loquendi Scripturarum falsitas praedictae positionis apparet. Inhabitationem enim Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit Sacra Scriptura his modis significare: *Locutus est Dominus ad Moysen*, vel: *Dicit Dominus ad Moysen*; *Factum est verbum Domini ad Jeremiam, aut* ad aliquem aliorum Prophetarum; *Factum est verbum Domini in manu Aggaei Prophetae*. Nunquam autem legitur quod Verbum Domini factum sit vel Moyses vel Jeremias vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei verbi ad carnem Christi designat Evangelista, dicens: *Et Verbum caro factum est*, Joann., 1, 14, ut supra expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei in homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturae.

Item, Omne quod factum est aliquid est illud quod factum est, sicut quod factum est homo est homo, et quod factum est album est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex praemissis habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito unum de altero praedicetur (1): cum enim dicitur *Homo est animal*, idipsum quod animal est, homo est; et cum dicitur: *Homo est albus*, ipse homo albus esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis; et ideo nullo modo dici potest quod Socrates sit Plato vel aliquod aliud singularium ejusdem vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, id est homo, ut Evangelista testatur, impossibile est quod Verbi Dei et illius hominis sint duae personae vel duae hypostases vel duo supposita.

Adhuc, Pronomina demonstrativa ad personam referuntur vel hypostasim vel suppositum; nemo enim diceret: *Ego curro*, alio currente, nisi forte figurative, utpote quod alius loco ejus curreret. Sed ille homo qui dictus est Jesus dicit de se: *Antequam Abraham fieret, ego sum*, Joann., 8, 58; et: *Ego et Pater unum sumus*, Joann., 10, 30; et plura alia quae manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona Filii Dei.

Amplius, Ex superioribus patet quod neque corpus Christi de caelo descendit, secundum errorem Valentini, neque anima, secundum errorem Origenis; unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra dictum est. Sed ille homo, ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo: *Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi*, Joann., 6, 51. Necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam Verbi Dei.

Item, Manifestum est quod ascendere in caelum Christo homini convenit, qui, *videntibus Apostolis, elevatus est*, ut dicitur Act. Apost., 1, 9. Descendere autem de caelo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit*, Ephes., 4, 10. Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis quae est persona et hypostasis Verbi Dei.

Adhuc, Ei qui originem habet ex mundo et non fuit antequam esset in mundo non convenit venire in mundum. Sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est (c. 27); secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo; habuit enim veram animam humanam, de cujus natura est ut non sit antequam corpori uniatur. Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat venire in mundum. Ipse autem se dicit venisse in mundum: *Exivi*, inquit, *a Patre, et veni in mundum*, Joann., 16, 28. Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit de homine illo dicitur vere; nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum manifeste ostendit Joannes Evangelista, dicens: *In mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit. In propria venit, etc.* Joann., 1, 10-11. Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim Verbi Dei.

Item, Apostolus dicit: *Ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi*, Hebr., 10, 5. Ingrediens autem mundum Verbum Dei est, ut ostensum est. Ipsi ergo Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus ejus; quod dici non posset, nisi esset eadem hypostasis Verbi Dei et illius hominis. Opor-

(1) *Ut duorum differentium persona..*, i. e. ut unum duorum quae differunt persona aut hypostasi aut supposito praedicetur de altero.

tet igitur esse eamdem hypostasim Dei Verbi et illius hominis.

Amplius, Omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicujus potest attribui ei cujus est corpus; si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur flagellatur aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est. Ergo omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit potest Verbo Dei attribui. Recte igitur potest dici quod Verbum Dei et Deus est passus, crucifixus, mortuus et sepultus, quod ipsi negabant.

Item, Apostolus dicit: *Decebat eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis eorum per passionem consummari*, Hebr., 2, 10. Ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia et qui homines in gloriam adducit et qui est auctor salutis humanae, passus est et mortuus. Sed haec quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur; dicitur enim: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, Proverb., 16, 41; et de Verbo Dei dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*, Joann., 1, 3; et: *Gratiam et gloriam dabit Dominus*, Psalm., 83, 12; et alibi: *Salus autem justorum a Domino*, Psalm., 36, 39. Manifestum est igitur recte dici Deum, Dei Verbum, esse passum et mortuum.

Praeterea, Licet aliquis homo participatione divini dominii dominus dici possit, nullus homo tamen neque creatura aliqua potest dici Dominus gloriae; quia gloriam futurae beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiae; unde et dicitur: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriae*, Psalm., 23, 10. Sed Apostolus dicit Dominum gloriae esse crucifixum: *Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent*, 1 Cor., 2, 8. Vere igitur dici potest quod Deus sit crucifixus.

Adhuc, Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supradictis (c. 11 et 14) patet; homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Jesu Christo, secundum positionem praedictam, est accipere utrumque filiationis modum; nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam; homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici proprius vel unigenitus Dei Filius, sed solum Dei Verbum quod secundum proprietatem nativitatis singulariter a Patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem; dicit enim Apostolus: *Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, Rom., 8, 32; et: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam*, Joann., 3, 16. Et quod loquitur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra praemiserat, de Filio hominis crucifixo dicens: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam*, Ibid., 14-15. Et Apostolus mortem Christi indicium divinae dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens: *Commendat suam charitatem Deus in nobis; quoniam, cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est*, Rom, 5, 8-9. Recte igitur dici potest quod Verbum Dei Deus sit passus et mortuus.

Item, Ex hoc dicitur aliquis filius alicujus matris quia corpus ejus ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est; ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus filii Dei naturalis, idest Verbi Dei. Convenienter igitur dicitur quod beata Virgo sit mater Verbi Dei, et etiam Dei, licet divinitas Verbi a matre non sumatur; non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

Amplius, Apostolus dicit: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*, Galat., 4, 4; ex quibus verbis ostenditur qualiter missio Filii Dei sit intelligenda. Eo enim dicitur missus quod factus est ex muliere; quod quidem verum esse non posset, nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere; quod enim in aliquid mittitur prius esse intelligitur quam sit in eo in quod mittitur. Sed homo ille qui est filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit: *Misit Deus filium suum*, non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de filio naturali, idest de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei Verbum est filius mulieris. — Sed forte diceret aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere, sed ita quod Dei Filius, qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus ut eos qui sub lege erant redimeret: et secundum hoc, quod dicit, *Filium suum*, non oportebit intelligi de filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. Sed hic sensus excluditur ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvere nisi ille qui super legem existit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei, de quo loquitur. Filius ergo Dei, de quo loquitur, est filius naturalis. Verum ergo est dicere quod naturalis Dei filius, idest Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.

Praeterea, Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur: *Redemisti me, Domine Deus veritatis*, Psalm., 30, 6.

Adhuc, Adoptio filiorum Dei fit per Spiritum Sanctum, secundum illud: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum*, Rom., 8, 15. Spiritus autem Sanctus non est donum hominis, sed Dei. Ergo filiorum adoptio non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei, misso a Deo et facto ex muliere; quod patet per id quod Apostolus subdit: *Ut adoptionem filiorum reciperemus*, Galat., 4, 5. Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur Dei Verbum factus est ex muliere, idest ex Virgine matre.

Item, Joannes dicit: *Et Verbum caro factum est*, Joann., 1, 14. Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, idest ex Virgine matre; Virgo enim est mater Dei Verbi.

Amplius, Apostolus dicit quod *Christus est* ex patribus *secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*, Rom., 9, 5. Non autem ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur qui est super omnia est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

Adhuc, Apostolus dicit de Christo Jesu: *Qui,*

cum in forma Dei esset..., semetipsum exinanivit, formam servi accipiens in similitudinem hominum factus, Philipp., 2, 6-7; ubi manifestum est, si, secundum Nestorium, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptivus et in filium Dei naturalem qui est Verbum Dei, quod hoc non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei ut postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei quod prius fuerit ab aeterno in forma Dei, idest in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum in similitudinem hominum factus. Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem Verbi Dei in homine Jesu Christo. Nam Verbum Dei in omnibus Sanctis a principio mundi habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum; quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod ejus sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturae fuerint meliores. Unde, si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis Sanctis, minus in hoc quam in aliis convenit exinanitio Verbi. Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat, sed secundum quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum exinanitio, ut scilicet dicatur Verbum Dei exinanitum, idest parvum factum, non amissione propriae magnitudinis sed assumptione humanae parvitatis; sicut si anima praeexisteret corpori et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

Praeterea, Manifestum est quod Spiritus Sanctus in homine Christo habitavit; dicitur enim quod *Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane*, Luc. 4, 1. Si igitur incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissimè habitavit, necesse erit dicere quod etiam Spiritus Sanctus erit incarnatus, quod est omnino alienum a doctrina fidei.

Adhuc, Manifestum est Verbum Dei in Sanctis Angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur; dicit enim Apostolus: *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*. Heb., 2, 16. Manifestum est igitur quod assumptio humanae naturae a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

Adhuc, Si, secundum positionem Nestorii, Christus separetur in duos secundum hypostasim differentes, idest in Verbum Dei et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei Christus dicatur; quod patet tum ex modo loquendi Scripturae, quae nunquam ante incarnationem Domini Deum aut Dei Verbum nominat Christum, tum etiam ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim Christus quasi unctus: unctus autem intelligitur oleo exultationis, idest Spiritu Sancto, ut Petrus, exponit, Act. Apost., 10, 38. Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu Sancto, quia sic Spiritus Sanctus esset major Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Christus* solum pro homine illo possit intelligi. Quod ergo dicit Apostolus: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*, ad hominem illum referendum est. Subdit autem: *Qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*, Philipp., 2, 5-6. Verum igitur est dicere quod homo ille est in forma, idest in natura Dei, et aequalis Deo. Licet autem homines dicantur dii vel filii Dei propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint aequales Deo. Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

Item, Licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiae, nunquam tamen omnia quae sunt solius Dei, sicut creare caelum et terram, aut aliquid hujusmodi, de aliquo Sanctorum propter inhabitationem gratiae dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim: *Considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostrae Jesum* Christum *qui fidelis est ei qui fecit illum, sicut et Moyses in omni domo*, Hebr., 3, 1-2; quod oportet de homine illo et non de Dei Verbo intelligi, tum quia ostensum est quod, secundum positionem Nestorii, Verbum Dei Christus dici non potest, tum quia Verbum Dei non est factum sed genitum. Addit autem Apostolus: *Amplioris gloriae iste prae Moyse dignus est habitus quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricavit illam*, Hebr., 3, 3. Homo igitur Christus fabricavit domum Dei; quod consequenter Apostolus probat, subdens: *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo*; *qui autem omnia creavit Deus est*, Ibid., 4. Sic igitur Apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia; quae probatio nulla esset, nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum, quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim et non ratione inhabitationis tantum.

Amplius, Manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia, ut est illud: *Ego resuscitabo eum in novissimo die*, Joann., 6, 40; et: *Ego vitam aeternam do eis*, Joann., 10, 28. Quod quidem esset summae superbiae, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, Matth., 11, 29. Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

Praeterea, Sicut legitur in Scripturis quod homo ille est exaltatus (dicitur enim: *Dextera Dei exaltatus etc.*, Act. Apost., 2, 33), ita legitur quod Deus sit exinanitus: *Semetipsum exinanivit etc.*, Philipp., 2, 7. Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos, et alia hujusmodi, ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de Virgine passus, mortuus et sepultus.

Adhuc, Relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt: dicit enim Apostolus, loquens de Filio Dei: *In ipso condita sunt universa in caelis, et in terra visibilia et invisibilia*, Coloss., 1, 6; et postea subdit: *Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis*, Ibid., 18. Manifestum est autem quod hoc quod dicitur: *In ipso condita sunt universa*, ad Verbum Dei pertinet; quod autem dicitur: *Primogenitus ex mortuis*, homini Christo competit. Sic

igitur Dei Verbum et homo Christus sunt unum suppositum et per consequens una persona; et oportet quod quidquid dicitur de homine illo dicatur de Verbo Dei, et e converso.

Item, Apostolus dicit: *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia,* 1 Cor., 8, 6. Manifestum est autem quod *Jesus Christus,* nomen illius hominis per quem omnia, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini nec duo filii, ut Nestorius dicebat; et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei et hominis sit una persona.

Si quis autem diligenter consideret, haec Nestorii opinio quantum ad incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini; quia uterque hominem illum Deum asserebat solum propter inhabitationem gratiae; quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per passionem et bona opera meruit, Nestorius autem confessus est quod a principio suae conceptionis hujusmodi nomen et gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem aeternam Verbi multum differebant; nam Nestorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

CAPUT XXXV.

Contra errorem Eutychetis.

Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur tamen quaedam circa hujus veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura; nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura habet rationem personae. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duae naturae divina et humana.

Ad hujus autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem personae contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duae naturae distinctae, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam; et sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere; propter quod in chalcedonensi Synodo est condemnatus.

Hujus autem positionis falsitas ex multis apparet. Ostensum enim est supra quod in Christo Jesu et corpus fuit et anima rationalis et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa Verbi divinitas: nam corpus Christi, etiam post unionem, passibile fuit et corporeis oculis visibile et lineamentis membrorum distinctum; quae omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex superioribus (l. 1, c. 20) patet. Similiter etiam anima Christi, post unionem, aliud fuit a divinitate Verbi, quia anima Christi, etiam post unionem, passionibus tristitiae et doloris et irae affecta fuit; quae etiam divinitati Verbi nullo modo convenire possunt, ut ex praemissis patet. Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem humana natura in Christo fuit aliud a divinitate Verbi, quae est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duae naturae.

Item, Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis; non enim dicitur domus antequam habeat formam naturae suae. Forma igitur rei naturalis est ejus natura. Oportet ergo dicere quod in Christo sint duae formae, etiam post unionem. Dicit enim Apostolus de Christo Jesu quod, *cum in forma Dei esset..., formam servi accepit,* Philipp., 2, 6-7. Non autem potest dici quod sit eadem forma Dei et forma servi; nihil enim accipit quod jam habet; et sic, si eadem est forma Dei et forma servi, cum jam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta, quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione, quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formae Dei, quia quae permiscentur non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur; unde non diceret quod accepisset formam servi, sed aliquid ejus. Et sic oportet dici, secundum verba Apostoli, quod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duae formae; ergo duae naturae.

Amplius, Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium, et exinde translatum est ad significandum principium generationis hujusmodi, et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili; et, quia hujusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus; et, quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cujuscumque rei in natura existentis, ut sic natura alicujus rei dicatur essentia quam significat definitio; et hoc modo hic de natura est quaestio; sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam. Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duae ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo eorum modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri. Fit autem unum ex multis: Uno quidem modo secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus fit exercitus: alio modo, ordine et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis et per contactum et per colligationem domus fit. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae. Tertio modo, ex pluribus fit unum per commixtionem, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum: — primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia et quae agere et pati ad invicem nata sunt: quod quidem hic esse non potest: ostensum est enim (l. 1, c. 16 et 17) quod Deus immaterialis et omnino impassibilis est: — secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud mixtio fieri non potest; si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi,

propter excellentem ignis virtutem; divina autem natura in infinitum humanam excedit, cum virtus Dei sit infinita, ut ostensum est (l. 1, c. 43); nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturae: — tertio, quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salva; miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio; facta igitur permixtione utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium; et sic Christus non esset Deus neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Jesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur ergo quod intelligatur hoc modo quod altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut Manichaeus dixit, aut divina natura conversa est in humanam naturam, ut Apollinaris dixit; contra quos supra disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

Amplius, Nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam; eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur cadunt in ratione partis. Unde, cum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae. Cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel alia corrumpatur; quod esse non potest, cum ex supradictis pateat unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

Item, Ex duobus manentibus una natura constituitur: vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal, quod hic dici non potest, cum divina natura non sit aliquid corporeum; vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal; quod etiam non potest in proposito dici; ostensum est enim (l. 1, c. 17 et 27) quod Deus neque materia est neque alicujus forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo, ut ostensum est, impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

Adhuc, Subtractio vel additio alicujus essentialis principii variat speciem rei, et per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud quam essentia quam significat definitio, et dictum est (cap. 35.); et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta definitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale et ratione carens specie differunt, et sicut in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam et aliam speciem numeri. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur formae additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanae naturae sicut forma, faciet aliam naturam; et sic Christus non erit humanae naturae, sed cujusdam alterius, sicut corpus animatum est alterius naturae quam id quod est corpus tantum.

Adhuc, Ea quae non conveniunt in natura non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem; quod est contra Apostolum dicentem quod *debuit per omnia fratribus assimilari*, Hebr., 2, 17.

Praeterea, Ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus, actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanae naturae divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis. Quod patet esse falsum; non enim est nisi unus Jesus Christus, Deus et homo. Non igitur divina et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

Amplius, Hoc etiam videtur a fide alienum esse quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Cum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequitur quod vel anima vel corpus aut utrumque ante Christi incarnationem fuerit; quod, per supradicta patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod, ante unionem, fuerint duae naturae Christi, et, post unionem, una.

CAPUT XXXVI.

De errore Macarii antiocheni, ponentis unam tantum voluntatem in Christo.

Fere autem in idem redire videtur et Macarii antiocheni positio, dicentis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem.

Cujuslibet enim naturae est aliqua operatio propria; nam forma est operationis principium, secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem; unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura; quod est eutychianae haeresis. Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

Item, In Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est Patri, et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut ostensum est (l. 1, c. 72); similiter etiam de perfectione humane naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

Adhuc, Voluntas est una pars potentialis animae humanae, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas praeter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus praeter intellectum Verbi; et sic redibit positio Apollinaris.

Amplius, Si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina; non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab aeterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri, quia meritum est alicujus in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus neque sibi neque nobis sua passione meruisset; cujus contrarium docet Apostolus, dicens: *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem..., propter quod et Deus exaltavit illum*, Philipp., 2, 8-9.

Praeterea, Si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuit; nam secundum volun-

tatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quae libero arbitrio carent. Nihil igitur in ejus actibus virtuosum et laudabile aut nobis imitandum fuit. Frustra igitur dicit: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, Matth., 11, 29; et: *Exemplum dedi vobis ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis*, Joann., 13, 15.

Adhuc, In uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et appetitus et operationes secundum diversa naturalia principia. Nam secundum rationalem partem, inest ei voluntas; secundum sensitivam, inest ei irascibilis et concupiscibilis, et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur et mente intelligit; quae sunt operationes diversae. Et hoc ideo est quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subjecta operativa, sed etiam secundum diversa principia, quibus unum et idem subjectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanae naturae ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinae et humanae naturae in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

Item, Ex auctoritate Scripturae manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joann., 6, 38; et: *Non mea voluntas, sed tua fiat*, Luc., 22, 42. Ex quibus patet quod in Christo fuit quaedam voluntas propria ejus, praeter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quaedam communis sibi et Patri; Patris enim et Filii sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duae voluntates.

Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio sibi et Patri communis, cum ipse dicat: *Quaecumque* Pater *fecerit, et haec similiter Filius facit*, Joann., 5, 19. Est autem in eo et alia operatio quae non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere et alia hujusmodi, quae Christus humanitus fecit vel passus est, ut Evangelistae tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

Videtur autem haec positio ortum habuisse ex hoc quod ejus auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum et ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit, secundum illud: *Quae placita sunt ei, facio semper*, Joann., 8, 29. Humana etiam operatio Christi quamdam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quamdam ex principali agente; ex quo contingit quod quaelibet ejus actio vel passio fuit salubris; propter quod Dionysius (de Divinis Nomin., c. 2) humanam Christi operationem vocat *theandricam*, id est *deivirilem*, et etiam quia est Dei et hominis. Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari, infallibili ordine, judicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, unum ordine et unum simpliciter.

CAPUT XXXVII.

Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo.

Ex praemissis igitur manifestum est quod in Christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duae naturae, contra id quod Nestorius et Eutyches posuerunt.

Sed quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores, talem de unione positionem asserentes: Quia enim ex unione animae et corporis constituitur homo, sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo (quod praeter hypostasim vel personam, hypostasim et personam designat (1)), volentes evitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam Verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est; et per hoc Nestorii haeresim vitare volebant. Rursus, quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura ejus quam prius habuit, absque mutatione ipsius, Verbum autem omnino immutabile est, ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi, quam habuit ab aeterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum; per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat.

Anima enim et corpus sua unione hominem constituunt; forma enim, materiae adveniens, speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerunt in Christo unita, Christus non fuit homo, contra Apostolum dicentem: *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, 1. Tim., 2, 5.

Item, Unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur quia est ex anima rationali constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus, licet non unita, aequivoce dicetur homo, et non erit ejusdem speciei nobiscum, contra Apostolum dicentem quod *debuit per omnia fratribus similari*, Hebr., 2, 17.

Adhuc, Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non autem est corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum; neque enim oculus aut manus aut pes, vel caro et os, (ab) anima separata, dicuntur nisi aequivoce. Non igitur poterit dici quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non unitum assumpsit.

Amplius, Anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quae nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum non est anima humana; quia quod est praeter naturam non potest esse semper. Si igitur anima Christi non est unita corpori ejus ad aliquid constituendum, relinquitur

(1) Ut videbitur infra (Cf. cap. seq. init.): « licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. » — Unde patet quod, in hoc homine, non dantur separatim vel hypostasis vel persona, sed conjunctim et hypostasis et persona.

quod non sit anima humana; et sic in Christo non fuit humana natura.

Praeterea, Si Verbum unitum est animae et corpori accidentaliter, sicut indumento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere; quod quia Eutyches dixit, in chalcedonensi Synodo est damnatus.

Item, Indumenti passio non refertur ad indutum; non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

Adhuc, Si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset quae secundum suam naturam invisibilis est.

Amplius, Secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus Sanctus columbae speciem in qua apparuit; quod patet esse falsum; nam Spiritus Sanctus non dicitur factus columba neque minor Patre secundum naturam assumptam.

Item, Si quis diligenter consideret, ad hanc positionem diversarum haeresium inconvenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animae et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, conveniet opinioni Nestorii, qui secundum inhabitationem Verbi Dei hanc in homine unionem esse factam asseruit; non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit; nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur. Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum, convenit partim quidem cum Ario et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali, et partim cum Manichaeo qui posuit Christum non verum hominem sed phantasticum fuisse; si enim anima non est unita carni ad alicujus constitutionem, phantasticum erit quod videbatur in Christo similiter (1) aliis hominibus ex unione animae et corporis constitutis.

Sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis: *Habitu inventus ut homo*, Philip. 2, 7; non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. Quae autem metaphorice dicuntur non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumptam quamdam indumenti similitudinem, inquantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum; non autem quantum ad hoc quod unio Verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

CAPUT XXXVIII.

Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in una persona Christi.

Hanc igitur positionem propter praedicta inconvenientia alii quidam vitantes posuerunt ex anima et carne in Domino Jesu Christo unam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quemdam ejusdem speciei aliis hominibus: quem quidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed in persona, ut scilicet sit una persona Verbi Dei et illius hominis. Sed, quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque, ratione cujus unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo praedicari et hominem illum de Verbo Dei, ut sit sensus: Verbum Dei est homo, idest persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso. Et hac ratione quidquid de Verbo Dei praedicatur dicunt de homine illo posse praedicari, et e converso; cum quadam tamen replicatione, ut, cum dicitur: Deus est passus, sit sensus: Homo qui est Deus propter unitatem personae est passus, et: Homo creavit stellas, idest ille qui est homo.

Sed haec positio de necessitate in errorem Nestorii dilabitur.

Si enim differentia personae et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quaedam pars ejus; nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae, scilicet rationalis; quod patet ex definitione Boetii dicentis (1) quod *persona est rationalis naturae individua substantia*. Ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. Si igitur ex sola unione animae et corporis constituta est in Christo quaedam substantia particularis quae est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duae personae, una illius hominis de novo constituta, et alia aeterna Verbi Dei; quod est nestorianae impietatis.

Item, Etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Si igitur hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis: et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

Adhuc, Dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri, nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam; nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest, cum hypostasis sit potissimum (2) in genere substantiae quod dicitur substantia prima. Si igitur unio facta est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem; quod iterum redit in errorem Nestorii.

Amplius, Cyrillus dicit, in Epistola ad Nestorium quae est in ephesina Synodo approbata: *Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eumdem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit*; et fere ubique, in synodalibus scriptis, hoc errori Nestorii deputatur qui posuit duas in Christo hypostases.

Praeterea, Damascenus dicit: *Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem non se-*

(1) *Similiter*, i. e. simile.

(1) Lib. *de Duabus Naturis*.

(2) *Potissimum*, i. e. completissimum.

cundum prosopon, idest personam, ut Dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hypostasim (1). Unde patet expresse quod haec fuit positio Nestorii confiteri unam personam et duas hypostases.

Item, Hypostasis et suppositum oportet idem esse; nam de prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur, scilicet et universalia in genere substantiae et accidentia, secundum Philosophum (Praedicam., cap. de Subst.). Si igitur in Christo sint duae hypostases, per consequens et duo supposita.

Adhuc, Si Verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur Verbum Dei, nec e converso. Sed, distinctis suppositis, necesse est et ea quae de ipsis dicuntur distingui; nam supposito hominis non subveniunt (2) praedicta praedicata divina, nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quae de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana; quod est contra sententiam Cyrilli, in Synodo confirmatam, dicentis: *Si quis personis duabus vel subsistentiis, vel eas quae sunt in evangelicis et apostolicis scripturis impartit voces, aut de Christo a Sanctis dictas aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini, praeter illud ex Deo Verbum, specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo decibiles soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit.*

Amplius, Secundum positionem praedictam, ea quae Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quamdam associationem in una persona; hoc enim significat replicatio interposita, cum sic exponunt: Homo ille creavit stellas, idest Filius Dei, qui est homo ille; et sic de aliis hujusmodi; unde, cum dicitur: Homo ille est Deus, sic intelligitur: Verbum Dei, qui est homo ille, Deus existit. Hujusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus dicens: *Si quis autem dicere assumptum hominem adorari oportere, Dei Verbo conglorificari et coappellari Deum quasi alterum alterius* (*id enim quod est semper quoties additur hoc intelligi cogit*), *et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem et unam ei glorificationem adhibet, secundum quod factum est caro Verbum, anathema sit.*

Praeterea, Si homo ille, supposito, est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei: dicitur enim in ephesina Synodo, ex verbis Felicis Papae et Martyris: *Credimus in Deum nostrum Jesum de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius, et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum; neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut sit alter praeter ipsum, sed Deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus est de Virgine.*

Item, Quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo et non sit unum nisi secundum quid; quod est tollere Jesum, quia unumquodque intantum est inquantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

(1) Lib. 3, c. 12.
(2) An conveniunt?

CAPUT XXXIX.

Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi.

Ex supradictis igitur manifestum est quod, secundum catholicae fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit una natura divina perfecta, et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento, neque in sola personali habitudine et proprietate, sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quae in Scripturis circa incarnationem traduntur.

Cum enim Scriptura Sacra indistincte quae sunt Dei homini illi attribuat et quae sunt illius hominis Deo, ut ex praemissis patet, oportet unum et eumdem esse de quo utraque dicantur. Sed, quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt, divina autem et humana quae de Christo dicuntur oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale et caetera hujusmodi, necesse est quod, secundum aliud et aliud, divina et humana praedicentur de Christo. Sic igitur, quantum ad id de quo utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas; quantum autem ad id secundum quod praedicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum ejus naturam, sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Cum igitur aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales, secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicantur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum, non solum humanae naturae, sed divinae; et e converso de Verbo Dei praedicantur humana, inquantum est suppositum humanae naturae.

Ex quo etiam patet quod, licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet Patrem vel Spiritum Sanctum esse incarnatum, cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personae distinguuntur; et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

CAPUT XL.

Objectiones contra fidem incarnationis.

Sed contra hanc catholicae fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei incarnationem impugnant.

Ostensum est enim (l. 1, c. 20) quod Deus neque corpus est neque virtus in corpore. Si autem

carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus vel quod sit virtus in corpore post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

Item, Omne quod acquirit novam naturam est substantiali mutationi subjectum; secundum hoc enim aliquid generatur quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

Adhuc, Nulla hypostasis alicujus naturae extenditur extra naturam illam; quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post incarnationem, cum humana natura ubique non sit.

Amplius, Rei unius et ejusdem non est nisi unum *quod quid est*; hoc enim significat substantiam rei, quae unius una est. Sed natura cujuslibet rei est *quod quid est* ejus; natura enim rei est quam significat definitio. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

Praeterea, In his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et aliud res, ut supra (l. 1, c. 21 et 22) ostensum est; et hoc praecipue est in Deo, qui non est solum sua quidditas, sed etiam suum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

Item, Natura est simplicior et formalior hypostasi quae in ea subsistit; nam, per additionem alicujus materialis, natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana sit simplicior et formalior quam divina hypostasis; quod est omnino impossibile.

Adhuc, In his solum quae sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas ejus, ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quae in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam; quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

Amplius, Anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur et in Christo ex unione animae et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona. Non autem suppositum, hypostasis et persona Verbi Dei, quae est aeterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis et persona, praeter suppositum, hypostasim et personam Verbi Dei, ut videtur.

Praeterea, sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit haec anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur; et sic idem quod prius.

Item, Hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quaedam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis; ergo est hypostasis.

Adhuc, Si idem est suppositum humanae et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur aequivoce de Christo dicetur et aliis; et sic non erit ejusdem speciei nobiscum.

Amplius, In Christo tria inveniuntur, ut ex dictis (c. 28 et seq.) patet, scilicet corpus, anima et divinitas. Anima autem, cum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma ejus. Neque igitur id quod est divinum est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habens ad ipsam.

Praeterea, Omne quod advenit alicui post esse completum advenit ei accidentaliter. Sed, cum Verbum Dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

CAPUT XLI.

Quomodo oporteat incarnationem Filii Dei intelligere.

Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Cum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius autem nec in natura nec in persona, fides autem catholica hoc teneat quod sit facta unio in persona, non in natura, necessarium videtur praecognoscere quid sit uniri in natura et quid sit uniri in persona.

Natura igitur licet multis modis dicatur (1). Nam et generatio viventium et principium generationis et motus et materia et forma *natura* dicuntur; item et aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, similiter in caeteris. Illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicujus; sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei. Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate jam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem jam perfectam addatur, necesse est jam aliam speciem esse; sicut, si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit jam alia species; nam animal et planta diversae species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri; sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus vel aliquid hujusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei; sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et hujusmodi quae dicuntur esse unum subjecto. Et, quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia hujusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim vel etiam secundum personam. Sic

(1) *Natura licet... dicatur*, i. e. Natura igitur potest dici multis modis.

igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc expendendum, praetermisso tramite veritatis.

Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniuntur in unam naturam; sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas, Dei, et hominis, post incarnationem vero unam. Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse; unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem ejus, in unitatem naturae ei advenire.

Alii vero, hujus positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica, vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vestimentum, domus, et similia. Considerantes autem quod, cum humana natura Verbo Dei adveniat, nec (1) ad ejus naturae integritatem pertineat, necesse esse putaverunt quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et, quia manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens, tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra (l. 1, c. 23) probatum est, tum quia humana natura, cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest, relinqui videbatur quod humana natura adveniret Verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habeat ad Verbum sicut templum quoddam, ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio Verbi ad humanam naturam. Et, quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum, individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas, reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae et alia Verbi; et sic Verbum et ille homo erant duae personae.

Quod quidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanae naturae consistit, a Verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam, ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personae habere; unionem vero Verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supradicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis ut neque ex duabus una natura conflata sit, neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicujus substantiae, puta hominis, ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur, ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei et similiter anima, et Verbum Dei vere sit homo. Et, quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad aedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus; et major esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit contra Felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam (1) posuerunt; secundum quos oporteret dicere quod intellectus praeexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum praeexistens humanae naturae in personam unam uniri. Unde, propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit in symbolo quod, *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*. Sed, cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento, ad quod etiam dicta antiquorum Doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae. Aliter enim est animae organum corpus et ejus partes, et aliter exteriora instrumenta; haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus; per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem hujus animae deputatur; propter quod manus est organum unitum et proprium, dolabra autem instrumentum extrinsecum et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*, secundum Apostolum, Philipp., 2, 13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata; moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona et operari justa. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicujus quod tamen non sit forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus, qui tamen, ut Philosophus probat (3, de Anima, text. comm. 6), nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet et tamen ex parte materiae competit huic individuo, ut sextus digitus vel aliquid

(1) *Nec*, i. e. non tamen.

(1) Avverrh., *de Anima*, l. 3, comm. 5.

hujusmodi. Nihil igitur prohibet secundum hunc modum ponere unionem humanae naturae ad Verbum quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum non separatum sed conjunctum: nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est ejus forma: pertinet tamen ad ejus personam.

Praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo sit in his requirenda. Intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento, praecipue cum toti humanae naturae, mediante intellectu, conjunctum dicatur. Et, licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, ut pote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprie Verbo perfrui possunt et ejus participes esse, ex quadam similitudinis affinitate et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPUT XLII.

Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo Dei.

Ex hoc etiam patet quod humanae naturae assumptio potissime competit personae Verbi.

Nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur, ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae, oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

Rursus, Affinitas quaedam videtur maxime Verbi ad humanam naturam; homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est; Verbum autem rationi affine est; unde apud Graecos Λόγος verbum et ratio dicitur. Convenientissime igitur Verbum rationali naturae unitum est, nam et propter affinitatem praedictam divina Scriptura nomen imaginis et Verbo attribuit et homini; dicit enim Apostolus de Verbo quod est *imago Dei invisibilis*, Coloss., 1, 15, et idem de homine dicit quod *vir imago et gloria Dei est*, 1 Cor. 11, 7.

Habet etiam Verbum, non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam, quamdam affinitatis rationem; cum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur. Convenienter igitur Verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.

CAPUT XLIII.

Quod humana natura assumpta a Verbo non praeextitit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta a Verbo Dei.

Cum autem Verbum humanam naturam assumpserit in unitatem personae, ut ex dictis jam (c. 41) patet, oportuit humanam naturam non praeexistere antequam Verbo uniretur.

Si enim praeexisteret, cum natura praeexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona praeextitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset, manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post unionem duae hypostases vel personae, una Verbi et alia hominis; et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona, quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda a Verbo praeextitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset; nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem; sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni praeextitisset, et per consequens humanam naturam in eo existentem. Impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praeexistentem.

Simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quae naturalia sunt homini ei. Est autem deesset naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Verbum Dei non haberet si hominem praeexistentem assumpsisset; nam ille homo in sua nativitate purus homo extitisset; unde ejus nativitas Verbo non posset attribui, nec beata Virgo mater Verbi dici posset. Fides autem per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens Filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere et natum, et Virginem matrem Dei. Non igitur hoc decuit ut praeexistentem hominem assumeret.

Hinc etiam apparet quod ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi univit.

Quia, sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana ad hoc quod sit verus homo et naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana; non enim, secundum naturae ordinem, homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu fuisset quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod ab ipso conceptionis principio Verbum Dei humanae naturae uniretur.

Rursum, In generatione humana, virtus activa agit ad complementum humanae naturae in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliud individuum humanae naturae, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem ordinasset totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana natura. Sic igitur non fuisset una numero generatio, utpote ad duas personas ordinata; nec fuisset uniformis secundum totum; quod a naturae ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei post conceptionem humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

Item, Hoc videtur generationis humanae ordo requirere ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius; cum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAPUT XLIV.

Quod natura humana assumpta a Verbo in ipsa conceptione fuit perfecta, quantum ad animam et corpus.

Ulterius autem ex hoc manifestum est quod, in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori fuit unita.

Verbum enim Dei, mediante anima rationali, corpus assumpsit; corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora, nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. Cum igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori uniretur.

Item, Posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod prius est secundum generationis ordinem poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum: perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cujus constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Verbi Dei; Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. Fuit igitur ibi personalitas illius hominis; ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturae habenti uniretur. Quidquid autem fit corporeum, ante animationem est informe et nondum perfectionem naturae habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato; et sic, a principio conceptionis, oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, quia nihil informe Dei Verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam sicut et quaelibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animae corpus organizatum; est enim anima entelechia corporis organici physici, potentia vitam habentis. Si igitur anima a principio conceptionis, corpori sit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset. Et etiam organizatio corporis, ordine generationis praecedit animae rationalis introductionem; unde, posito posteriori, necesse fuit ponere et prius. Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est quod in ipso conceptionis principio, fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPUT XLV.

Quod Christum decuit nasci ex virgine.

Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

Semen enim viri requiritur in generatione humana tamquam principium activum, propter virtutem activam quae in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secundum praedicta, quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem Christi, in ipso principio suae conceptionis, fuit formatum et organizatum, ut ostensum est (c. 44). Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

Item, Semen maris in generatione animalis cujuscumque trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis; unde et, completa generatione, ipsum semen immutatum et completum est proles quae nascitur. Sed, in generatione humana Christi, fuit ultimus generationis terminus unio ad personam divinam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis (c. 41) patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina, ut, sicut semen viri in generatione communi hominum in suam substantiam trahit materiam a matre ministratam, ita eamdem materiam in generatione Christi Verbum Dei in suam unionem assumpsit.

Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis Verbi reluceret. Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur ut matris integritas non corrumperetur. Cum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei quo omnia constituta sunt et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret: conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

Neque tamen hic generationis modus verae et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, cum virtus divina infinita sit, ut supra (l. 1, c. 43) probatum est, et per eam omnes causae virtutem producendi effectum sortiantur, quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur potest per Deum absque illius causae adminiculo produci ejusdem speciei et naturae. Sicut igitur virtus naturalis quae est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem, ita virtus divina, quae talem virtutem semini dedit, absque hujusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

Si vero aliquis dicat quod, cum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quidquid sit illud, corpus Christi non fuit ejusdem naturae cum nostro, si non est ex maris semine generatum, — ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem (1), dicentis quod

(1) Quae quidem Aristotelis positio nuperrimis embrylogistarum observationibus maxime concordare videtur.

semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium; materia vero corporis tota ministratur a matre; et sic, quantum ad materiam, corpus Christi non differt a corpore nostro: nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

Si vero aliquis praedictae positioni Aristotelis repugnet, adhuc praedicta objectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia, non attenditur secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem materiae jam praeparatae, prout est in termino generationis; non enim differt secundum materiam aer ex terra vel ex aqua generatus; quia, licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quae solum ex muliere sumitur potest reduci, in fine generationis, ad eamdem dispositionem quam habet materia, si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo propter diversitatem materiae inter corpus Christi quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quae virtute naturae formantur ex materia, etiamsi ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quae ex viro et muliere simul assumitur limus terrae, de quo Deus primum humanum hominem formavit (quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem), quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est.

Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius nec similitudini ejus ad nos; licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quae potest ex nihilo cuncta producere, in agendo, ad materiam determinatam non coarctatur. Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Fili Dei dicatur; virtute enim divina faciente materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur: ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

CAPUT XLVI.

Quod Christus natus est de Spiritu Sancto.

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quae divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui Sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

Hoc enim congruere videtur incarnationi Verbi. Nam, sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita Verbum Dei secundum generationem aeternam in corde Patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est, unde Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei ejus carnis formatio dicitur facta.

Convenit etiam hoc et generationi humanae. Virtus enim activa quae est in semine humano, ad se trahens materiam quae fuerit a matre, per spiritum operatur; fundatur enim hujusmodi virtus in spiritu, propter cujus continentiam semen spumosum oportet esse et album (1). Verbum igitur Dei, sibi corpus assumens ex virgine, convenienter hoc per Spiritum Sanctum debet, carnem assumendo, formare.

Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem Verbi moventem; quae quidem nulla alia esse potuit nisi amor Dei ad hominem, cujus naturam sibi voluit in unitate personae copulare. In divinis autem Spiritus Sanctus est qui procedit ut amor, ut supra dictum est. Conveniens igitur fuit ut incarnationis opus Spiritui Sancto attribuatur.

Solet etiam in Sacra Scriptura omnis gratia Spiritui Sancto attribui, quia quod gratis datur ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem major est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui Sancto appropriatur.

CAPUT XLVII.

Quod Christus non fuit Filius Spiritus Sancti secundum carnem.

Quamvis autem Christus de Spiritu Sancto et Virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater ejus.

Spiritus enim Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad ejus productionem. Non igitur potest dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

Esset etiam inductivum in errorem si Christus Spiritus Sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus Sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii; nam Verbum Dei Spiritus Sancti filius esse non potest. Et sic, cum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duae personae: quod est a fide catholica alienum: inconveniens enim esset ut auctoritas Patris et nomen ad personam aliam transferretur, quod contingeret, si Spiritus Sanctus pater Christi diceretur.

CAPUT XLVIII.

Quod non est dicendum: Christus est creatura.

Ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

Creari enim est fieri quoddam. Cum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, ejus est fieri

(1) *Propter cujus continentiam*, i. e. Oportet semen esse spumosum et per consequens album, ut possit continere spiritum vitalem, in quo est virtus formativa. — (Cf. *Summ. Theol.*, 1. qu. 118, art. 1, ad 3).

quod habet esse subsistens, et hujusmodi est individuum completum in genere substantiae; quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formae vero et accidentia et etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum quid, cum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio; unde, cum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quae est increata, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod Christus sit creatura, licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo vel secundum humanam naturam.

Licet autem de subjecto, quod est individuum in genere substantiae, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium ejus, propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid, tamen simpliciter praedicantur de subjecto quaecumque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem; dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum, et crispus propter capillos, et visibilis propter colorem. Sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam simpliciter possunt enuntiari de Christo, sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia hujusmodi; quod autem est personae proprium de Christo non enuntiatur ratione humanae naturae, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

CAPUT XLIX.

Solutio rationum contra incarnationem superius positarum.

His igitur habitis, ea quae contra incarnationis fidem supra (c. 40) posita sunt facile solvuntur.

Ostensum est enim incarnationem Verbi non sic esse intelligendam quod Verbum sit in carnem conversum aut sit corpori unitum ut forma; unde non est consequens, ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

Similiter etiam non sequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quae est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

Quod etiam tertio proponitur necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum Dei esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit.

Ex hoc etiam solvitur quartum. Cujuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum per quam simpliciter esse habet; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam, non autem per naturam humanam; sed eam ad suam subsistentiam trahit, ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona Verbi.

Hinc etiam excluditur id quod sexto objiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, cum hypostasis non sit sua natura; intellectu autem solo, in illis in quibus idem est hypostasis et natura (1). Hypostasis autem Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit: sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam Verbum in quantum est Verbum, sed solum in quantum Verbum est hic homo.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo objicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum in quantum est hic homo; sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

Quod autem anima humana et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem majorem. Unumquodque enim melius esse habet, cum suo digniori unitur, quam cum per se existit, sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

Hinc etiam solvitur quod nono objiciebatur. In Christo enim vere fuit haec anima et hoc corpus, non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter personam Verbi Dei, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta: sicut et corpus, cum est sine anima, propriam speciem habet, sed, cum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus substantia quaedam est, non universalis, sed particularis; et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi, quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta est, ut Verbum subsistat tam in humana natura quam in divina; id autem quod in humana natura subsistit est hic homo; unde ipsum Verbum supponitur, cum dicitur hic homo. = Sed, si quis eamdem objectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quamdam, non universalem, sed particularem, et per consequens hypostasim, manifeste decipitur. Nam humana natura, etiam in Socrate vel Platone, non est hypostasis, sed id quod in ea subsistit hypostasis est. Quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. Substantia enim, secundum Philosophum, dicitur dupliciter, scilicet de subjecto in genere substantiae quod dicitur hypostasis, et de eo

(1) *Hypostasis enim est minus simplex...* Sensus est: Hypostasis enim est minus simplex, vel realiter vel intellectualiter, quam natura per quam constituitur in esse: realiter quidem, in entibus in quibus natura et hypostasis differunt quoad rem, ut in omni composito naturali; intellectualiter tantum, in illis in quibus hypostasis et natura differunt solum quoad intellectum, ut in substantiis separatis.

quod quid est, quod est natura rei. Sed neque partes alicujus substantiae sic dicuntur particulares substantiae quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici, cum nulla earum sit substantia completa: alias, sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

Quod vero undecimo oppositum fuit ex eo solvitur quod aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis (1). Non enim hoc nomen *homo* aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen *homo*, de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eamdem formam significat, scilicet naturam humanam, unde univoce praedicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc quod, secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

Neque autem hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subjiciatur ei ut formaliori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium, si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse; quod patet esse falsum; dicitur enim hypostasis Verbi humanae naturae supponi, prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab aeterno praeextitit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter; nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAPUT L.

Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posteros.

Ostensum est igitur ex praemissis non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione Filii Dei praedicat; consequens autem est ostendere quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumere humanam. Hujus autem convenientiae rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransiit; dicit enim: *Sicut, per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi*, Rom., 5, 19.

Sed, quia pelagiani haeretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

Et primo quidem assumendum est quod dicitur: *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso..., praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris*, Gen., 2, 15 17. Sed, quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est; oportet sic intelligi quod dicitur, *Morte morieris*, id est necessitati mortis eris addictus: quod quidem frustra diceretur, si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors et necessitas moriendi sit poena homini pro peccato inflicta. Poena autem non infligitur juste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur haec poena, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in omni homine invenitur haec poena, etiam a principio suae nativitatis (1); ex tunc enim, nascitur necessitati mortis addictus; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, de utero translati ad tumulum. Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale, quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quae dicta sunt (l. 3, c. 129 et seqq.) apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum.

Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli: *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*, Rom., 5, 12. Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intravit per modum imitationis, quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur; et, cum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum Apostolus subdit quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*, Rom., 5, 14. Non ergo intellexit Apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis. Praeterea, si tantum secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem, sicut expresse dicitur: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*, Sap., 2, 24-25.

Adhuc, David dicit: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*, Psalm., 50, 7; quod non potest intelligi de peccato actuali, cum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

Amplius, Dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Job, 14, 4? Ex quo manifeste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat; quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in judicium deducitur; praemittitur enim: *Et dignum ducis super hujuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in judicium?* Job, 14, 3. Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

Item, Baptismus et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra patebit. Exhibetur autem baptismus, secundum communem Ecclesiae consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset ali-

(1) *Ex diversitate suppositionis...* « Suppositio definitur: Positio termini loco alicujus, de quo verificatur. Cum enim, ut inquit Aristoteles, non liceat inter disputandum res ipsas afferre, utimur terminis loco rerum, sicut supputatores utuntur calculis loco pecuniarum. Talis usus vocatur Suppositio. » A. Goudin, *Log. min.*, art. 3.

(1) *Etiam a principio suae nativitatis*, i. e. etiam ab instanti suae conceptionis.

quod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, cum in operibus Dei et Ecclesiae nihil sit vanum et frustra. — Si autem dicatur quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur; sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine baptismo (cum Dominus dicat: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*, Joan., 3, 5, hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei; quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quae sunt ostensa (l. 3, c. 37 et seqq.). Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. Sic igitur, secundum catholicae fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

CAPUT LI.

Objectiones contra peccatum originale.

Sunt autem quaedam adhuc quae veritati adversari videntur.

Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam: unde dicitur quod *filius non portat iniquitatem patris*, Ezech., 18, 19; et hujus ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt. Haec autem sunt quae nostra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

Si vero quis dicat quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicere videtur, Rom., 5, 19, et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum, hoc etiam, ut videtur, stare non potest: quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant in actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine; peccare autem, cum sit agere, non competit nisi existenti in actu; non igitur in Adam omnes peccavimus.

Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura, hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim, cum de subjecto ad subjectum non transeat, non potest traduci, nisi subjectum traducatur. Subjectum autem peccati anima rationalis est, quae non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo sigillatim creatur in unoquoque, ut ostensum est (l. 2, c. 86). Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

Adhuc, Si peccatum a primo parente in alios derivatur, quia ab eo originem trahunt, cum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subjectus fuerit: quod est alienum a fide.

Praeterea, Quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem est ei naturale. Quod autem est alicui naturale non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non in quantum est naturalis, sed in quantum est vitiata, hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturae non accidit nisi per defectum alicujus naturalis principii, sicut per corruptionem aliquam quae est in semine, causantur monstruosi partus animalium. Non est autem dare alicujus naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

Item, Peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicujus principii non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivatur in omnes sed in aliquos paucos.

Praeterea, Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, ejusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine, quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem sive generatio humana, cum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpae, quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliqualiter rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem nascatur leprosus vel caecus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

Adhuc, Naturae bonum per peccatum non tollitur; unde etiam in daemonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit (de Divin. Nomin., c. 4). Generatio autem est actus naturae. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanae generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

Amplius, Homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quae non pertinent ad generationem speciei non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, quia peccatum non est eorum quae sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

Praeterea, Filii magis assimilantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato et in actu generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

Deinde, Si peccatum a primo homine in aliis derivatum est, majoris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra (l. 3, c. 12) ostensum est, multo magis satisfactio Adae et justitia ejus per eum ad alios transivit.

Adhuc, Si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt; et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores; quod praecipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem et satisfactio transire non potest.

CAPUT LII.

Solutio objectionum positarum.

Ad horum igitur solutionem praemittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuat, ut in superioribus est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Posset tamen aliquis dicere hujusmodi defectus tam corporales quam spirituales non esse poenales sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare.

Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et, si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit; et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. — Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet. Sic igitur, hujusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse poenales: et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

His igitur visis, respondendum est ad ea quae in contrarium sunt objecta.

Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quae sunt unius individui et aliter in his quae sunt totius naturae speciei; nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti, eo quod personaliter unus ab alio divisus est; si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum, sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Cum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae, malum autem sit privatio boni, secundum illud bonum quod privatur judicandum est peccatum aliquod ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae; unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputantur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis justitia dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subjectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subjiciantur nec animae corpus; et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis justitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii, secundum doctrinam fidei, sunt derivati, et personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. Sic igitur hujusmodi defectus, in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium hujusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio, ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes.

Secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit, Rom., 5, 19, secundum quod secunda ratio proponebat, non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio; nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius quae per peccatum corrupta est.

Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, cum subjectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis si-

mul cum semine propagetur, secundum processum tertiae rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturae, quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei quae, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animae aptum natum, ut ostensum est (l. 2, c. 86).

Et licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat; quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit, virtus autem formativa corporis ejus non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus Sancti, ut supra (c. 46) ostensum est; unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente, licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio.

Considerandum est etiam quod praedicti defectus per naturalem originem traducuntur, ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae quod ei fuerat in primo parente collatum, ad posteros simul cum natura derivandum; et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. Sic igitur defectus hujusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adae, et naturales sunt per comparationem ad naturam jam destitutam; unde et Apostolus dicit: *Eramus natura filii irae*, Ephes., 2, 3. Et per hoc solvitur ratio quinta.

Patet igitur secundum praedicta quod vitium originis, ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicujus principii, scilicet gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum; quod quidem donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Objectio autem sexta procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.

Procedit etiam septima ratio per modum eumdem de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei. Quod enim ex defectu hujus naturalis principii provenit accidit ut in paucioribus; sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principio speciei, ut dictum est.

Sciendum est etiam quod in actu generativae virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personae dependet, eo quod actus generativae virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut octava ratio procedebat: sed vitium originalis culpae, quae ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativae potentiae inveniri, cum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

Quod vero nono objicitur de facili solvi potest secundum praemissa . Per peccatum enim non tollitur homini bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet; sed bonum naturae quod per gratiam superadditum fuit potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra dictum est.

Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem, quia, cum privatio et defectus sibi invicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus similantur, qua etiam donum, a principio naturae praestitum, fuisset a parentibus in posteros propagatum; quia, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum; similiter peccatum per quod illud bonum privatur (1) in totam speciem derivatur.

Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen totaliter sanatur; et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur, in homine generante, inquantum est persona quaedam, non est originale peccatum, et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; sed, inquantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit, quia natura in eo erat, beneficio naturae praestito, adhuc perfecta; sed, per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus ejus simpliciter naturalis fuit. Unde non potuit satisfacere pro tota natura neque bonum naturae redintegrare per suum actum; sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

Similiter autem et ad tertiam decimam, quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturae concesso; unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Sic igitur non est inconveniens neque contra rationem peccatum originale in hominibus esse, ut Pelagianorum haeresis confundatur, quae peccatum originale negavit.

CAPUT LIII.

Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari.

Quia vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apostoli: *Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes*, 1 Cor. 1, 21, stultum autem videtur aliquid praedicari, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens, insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica praedicat, sed etiam incongruum esse et divinam bonitatem non decere.

Est enim divinae bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam majestatem humanae naturae uniri.

Item, si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde provenientem. Sed quaecumque utilitas detur, cum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Cum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus, propter hujusmodi utilitatem, humanam naturam sibi uniret.

Adhuc, Cum Deus sit universalis omnium causa,

(1) *Privatur*, i. e. aufertur.

ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuerit, solum naturam humanam assumpserit.

Amplius, Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

Item, Id quod est principium (1) in homine est intelligentia veritatis, in quo videtur homini impedimentum praestari, si Deus humanam naturam assumpsit; datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanae naturae utilitatem conveniebat quod Deus humanam naturam assumeret.

Item, Experimento discere possumus quod circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanae saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

Adhuc, Inter omnia quae Deus fecit, istud videtur esse maximum quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad salutem omnium ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset, cum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

Amplius, Si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut ejus divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse; nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinae virtutis absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta vel etiam majora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

Praeterea, Si hoc necessarium fuit humanae saluti quod Deus carnem assumeret, cum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum; videtur enim omnium praecedentium hominum salus praetermissa fuisse.

Item, Pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua praesentia erudiret et gubernaret.

Adhuc, Hoc maxime hominibus utile est ut futurae beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepissent, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et etiam infirmam assumpserit.

Amplius, Videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens; cujus contraria de ipso leguntur, videlicet quod pauperem et abjectam vitam duxit et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato praedicat.

Praeterea, Ex hoc quod ipse abjecta passus est, ejus divinitas maxime fuit occultata, cum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut ejus divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides praedicat humanae saluti convenire.

Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile.

Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quae vita est, hujus rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

Praeterea, Voluntas Dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam, secundum illud: *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat*, Ezech., 33, 11. Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subjiceretur.

Amplius, Impium et crudele videtur innocentem praecepto ad mortem inducere, et praecipue pro impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Jesus innocens fuit. Impium igitur fuisset si, praecepto Dei Patris, mortem subiisset.

Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere quod *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem*, Philipp., 2, 8, nec haec quidem ratio conveniens videtur:

Primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem cui subjici possit; quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

Item, Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere aut mortem subire.

Si quis autem iterum dicat quod, propter peccatorum nostrorum purgationem, necessarium fuit Christum mortem subire et alia quae videntur esse abjecta, sicut Apostolus dicit quod traditus est propter *delicta nostra*, Rom., 4, 25, et iterum: *Oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*, Hebr., 9, 28, nec hoc videtur esse conveniens:

Primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur;

Deinde, quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit; quia, in justo Dei judicio, unusquisque onus suum debet portare.

Item, Si conveniens fuit ut aliquis homine puro major (1) pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si Angelus, carne assumpta, hujusmodi satisfactionem implesset, cum Angelus naturaliter sit superior homine.

Praeterea, Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christi (homo) satisfacere debuit, talis debuit ejus mors esse in qua nullus peccaret, ut scilicet non violenta morte sed naturaliter moreretur.

Adhuc, Si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, cum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

(1) *Principium*, i. e. principale seu praecipuum.

(1) *Aliquis homine puro major*, i. e. aliquis superior humanae naturae.

Si quis autem dicat quod, specialiter propter peccatum originale, necessarium fuit Christum nasci et pati (quod quidem totam naturam humanam infecerat, homine primo peccante), hoc impossibile videtur.

Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur, quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

Praeterea, Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, injustum videtur quidem esse quod homines adhuc poenas patiantur, quas pro peccato divina Scriptura inductas esse commemorat.

Adhuc, Si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. Quaeruntur autem ab omnibus qui suae salutis curam habent. Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

Haec igitur sunt et similia ex quibus alicui videri potest ea quae de incarnatione fides catholica praedicat divinae majestati et sapientiae convenientia non fuisse.

CAPUT LIV.

Quod conveniens fuit Deum incarnari.

Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli: *Quod stultum est Dei sapientius est hominibus*, 1 Cor., 1, 25. Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterii manifestentur.

Primum igitur hoc considerandum est quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim (l. 3, c. 37 et seqq.) quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum; et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret, ad spem hominis in beatitudinem sublevandam; unde, post incarnationem Christi, homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius* habeant, Joan., 10, 10.

Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Cum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut ostensum est, necessarium est quod quicumque his quae infra Deum sunt inhaeret finaliter a verae beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhaereret ut fini, ignorando suae naturae dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero, considerantes quarumdam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt, colentes mundum et partes ejus, propter magnitudinem quantitatis et temporis diuturnitatem, vel spirituales substantias, Angelos et daemones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur tam in immortalitate quam in acumine intellectus; aestimantes in his, utpote supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quaerendam. Quamvis autem, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur, tamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit: unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus quod magna pars hominum, cultu Angelorum, daemonum et quarumcumque creaturarum praetermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt; in quo solo beatitudinis complementum expectant, secundum quod Apostolus monet: *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram*, Coloss. 3, 1-2.

Adhuc, Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quae facultatem omnis intellectus creati excedit, ut ostensum est (l. 3, c. 37 et seqq.), necessarium fuit quamdam hujusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae; quod quidem fit per fidem, ut ostensum est (l. 3, c. 40). Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quae ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicujus esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quae per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur non potest esse homini per se notum, cum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum hujus cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum et a quo omnibus innotescit; sicut et certitudo scientiae non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet: et hoc est quod dicitur: *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, Joan., 1, 18; et ipse Dominus dicit: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*, Joan., 18, 37;

propter quod videmus, post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos, secundum illud: *Repleta est terra scientia Domini*, Isai., 11, 9.

Item, Cum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicujus rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona; est enim proprium amoris uniri amantem cum amato, inquantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

Amplius, Cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est, ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.

Similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicujus et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet; propter quod ipse Dominus dicit: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis*, Joan., 13, 15.

Item, Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem, virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quamdam animae inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet; et peccatum contrarium est charitati divinae, ut plenius ostensum est (l. 3, c. 155); et insuper, hujus offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest, nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum et hujus remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata etc.* Matth., 9, 6; et Apostolus dicit quod *sanguis Christi... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi*, Hebr., 9, 14.

Adhuc, Ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinae justitiae, ut ex superioribus (l. 3, c. 158) patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat, quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret, et aliquid supra hominem, ut ejus meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Majus autem homine quantum ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus Deus; nam Angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Joannes Baptista dixit de Christo: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*, Joan., 1, 29; et Apostolus dicit: *Igitur, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae*, Rom., 5, 18.

Haec igitur sunt et similia ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti.

CAPUT LV.

Solutio rationem supra positarum contra convenientiam incarnationis.

Ea vero quae contra hoc superius sunt opposita non difficile est solvere.

Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat; quia, quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine et natus est ei per intellectum uniri; cujus unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona, servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur. Considerandum est etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat; sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patiatur detrimentum.

Similiter etiam, licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis, secundum earum congruentiam, pro-

videatur a Deo; rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde, licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, ut secunda ratio proponebat, tamen congruebat humanae naturae ut hujusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis (c. 54) rationibus aliquatenus apparere potest.

Ad tertiam etiam rationem patet responsio. Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute; nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subjectae; superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet (l. 3, c. 47 et seqq.). Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personae assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Considerandum est etiam quod solius rationalis naturae est per se agere; creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas: unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturae a Deo oportuit esse quae per se agere posset, tamquam agens principale; nam ea quae agunt sicut instrumenta agunt in quantum sunt mota ad agendum, principale vero agens ipsum per se agit; si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, sufficit, secundum hujusmodi creaturae conditionem, quod solum moveretur a Deo, non autem quod assumeretur in persona ut ipsamet ageret, quia hoc ejus naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis naturae. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam. Et, quamvis angelica natura, quantum ad naturales proprietates, inveniatur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta: — Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest, eo quod ejus electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum et a malo reduci in bonum, sicut etiam in hominis ratione contingit, quae, quia ex sensibilibus et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem; unde vel in malum omnino non fertur, vel, si in malum feratur, immobiliter fertur; unde ejus peccatum expiabile esse non potest. Cum igitur praecipua causa videatur divinae incarnationis expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo. — Secundo, quia assumptio creaturae a Deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica, quia in homine aliud est natura et aliud persona, cum sit ex materia et forma compositus; non autem in Angelo, qui immaterialis est. — Tertio, quia Angelus, secundum proprietatem suae naturae, propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cujus cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod Angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina; sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret; quod per incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni divinae; et ideo magis indiguit homo quam Angelus assumi a Deo, ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiam, cum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenienter primo rerum principio unitur, etiam ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

Ex hoc etiam quod Deus humanam naturam assumpsit non datur erroris occasio, ut quinta ratio proponebat; quia assumptio humanitatis, ut supra (c. 41) habitum est, facta est in unitatem personae, non in unitatem naturae; ut sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt (1) Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi vel aliquid hujusmodi.

Licet autem circa incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut sexto objiciebatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quae deficere possunt, ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum: qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam, sicut et mala quae in creaturis accidunt ordinat Deus ad aliquod bonum.

Quamvis autem bonum omne creatum divinae bonitati comparatum exiguum inveniatur, tamen, quia in rebus creatis nihil potest esse majus quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius bonitatis divinae, cum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis praedicta incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur, sed tantum illi qui praedictae incarnationi adhaererent per fidem et fidei sacramenta. Est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem; sed quod non omnes ex hoc salvantur ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhaerendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset et propter hoc absque merito et illaudabile redderetur.

Praedicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quae sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturae leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cujus ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quae supra leges naturae fiunt, sicut quod caeci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. Hujusmodi quidem opera Christus effecit; unde et ipse per haec opera quaeren-

(1) Varro et alii, teste S. August., *de Civit. Dei,* l. 7, c. 6.

tibus, *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Luc., 7, 20, suam divinitatem demonstravit, dicens: *Caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, etc.*, Ibid. 22. Alium autem mundum creare necesse non erat, nec ratio divinae sapientiae nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod hujusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur, tamen considerandum est quod multo differentius et divinitus Christus ea effecit. Nam alii orando haec fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate; et non solum ipse haec fecit, sed et aliis eadem et majora faciendi tribuit potestatem, qui, ad solam invocationem nominis Christi, hujusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quae sunt multo majora; scilicet quod, per Christum et ad invocationem nominis ejus, Spiritus Sanctus daretur, quo accenderentur corda charitatis divinae affectu, et mentes instruerentur subito in scientia divinorum, et linguae simplicium redderentur disertae ad divinam veritatem hominibus proponendam. Hujusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi quae nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus dicit quod salus hominum, *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, Spiritus Sancti distributionibus*, Hebr., 2, 34.

Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod Deus a principio mundi incarnaretur, ut nono objiciebatur: — Primo quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius (c. 54) habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat, ut sic per humilitatem homo de seipso non praesumens jactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra (c. 54) habitum est. Poterat autem homo de seipso praesumere et quantum ad scientiam et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae homo legem naturae transgressus est, neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit: et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia neque de virtute praesumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem, scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis: primus ante legem, secundus sub lege, tertius sub gratia. — Deinde, per Deum incarnatum praecepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanae naturae quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat; quod et in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent: similiter etiam si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet, nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit a principio ut humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta, per Patriarchas et legem et Prophetas; et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, secundum quod Apostolus dicit: *At, ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* in terras, Galat., 4, 4; et ibidem dicitur quod *lex paedagogus noster fuit in Christo*; *sed jam non sumus sub paedogogo*, Galat., 3, 24-25. Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios praecedere, ut praeparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum, ita oportuit adventum Dei in terras multa praecedere quibus homines essent parati a Deum incarnatum suscipiendum, quod quidem factum est dum, per praecedentia promissa et documenta, hominum mentes dispositae sunt ut facilius ei crederent qui ante praenuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

Et, licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanae saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc enim derogasset reverentiae quam homines debebant Deo incarnato exhibere, dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines aestimassent; sed eo, post mira quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri coeperunt; propter quod etiam suis discipulis plenitudinem Spiritus Sancti non dedit quamdiu cum eis conversatus fuit, quasi per ejus absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis. Unde et Ipse eis dicebat: *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos*; *si autem abiero, mittam eum ad vos*, Joan., 16, 7.

Non oportuit autem Deum carnem impassibilem et immortalem suscipere, secundum quod undecima ratio proponebat, sed magis passibilem et mortalem: — Primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem, ad veritatem incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem et mortalem. Si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset et non veritas carnis. — Secundo, quia necessarium fuit Deum carnem assumere ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut ostensum est (l. 3, c. 158), ita tamen quod poenam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntarie assumat. Poena autem consequens humani generis peccatum est mors et aliae passibilitates vitae praesentis, sicut supra (c. 50-52) dictum est; unde et Apostolus dicit: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*, Rom., 5, 12. Oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem Deus assumeret absque peccato, ut sic patiendo et moriendo pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. Et hoc est quod Apostolus dicit quod *Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati*, Rom., 8, 3, idest habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem; et subdit: *Ut de peccato damnavit peccatum in carne*, Ibid., idest ut, per poenam quam in carne

pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret. — Tertio, quia, per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando et eis virtuose utendo. — Quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur quod Ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis; quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur. — Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut, auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune; fuit enim mediator ad jungendum nos Deo.

Similiter etiam non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat: — Primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum terrenis deditas a terrenis abstraheret et ad divina elevaret; unde oportuit ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum quae mundani desiderant traheret, et quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo. — Secundo, quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divinegessit magis potentiae saeculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum; unde efficacissimum argumentum suae divinitatis fuit quod, absque adminiculo potentiae saecularis, totum mundum in melius commutavit.

Unde patet etiam solutio ad id quod decimotertio objiciebatur. Non est autem procul hoc a vero quod Filius Dei incarnatus, obediens praecepto Patris, mortem sustinuit, secundum doctrinam Apostoli. Praeceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum; et quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes praecipua charitas est, ad quam omnes aliae referuntur. Christus igitur, dum actum charitatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit; nullus enim est actus charitatis perfectior quam quod homo pro amore alicujus etiam mortem sustineat, secundum quod ipsemet Dominus dicit: *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, Joan., 15, 13. Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse, actum charitatis perfectum exequendo.

Nec hoc repugnat divinitati Ipsius, ut quartadecima ratio procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietas utriusque naturae maneret, divinae scilicet et humanae, ut supra (c. 41 et 46) habitum est; et ideo, patiente Christo etiam mortem et alia quae humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personae, dicamus Deum passum et mortuum; cujus exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut quintadecima ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet et ex charitate periculis mortis se objicit; et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantum Christus eam ex charitate suscepit et fortiter sustinuit.

Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut sextadecima ratio concludebat; non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortem suscepit; et hanc etiam charitatem in ejus anima operatus est.

Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod, propter humilitatem demonstrandam, Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decimaseptima ratio proponebat; quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subjiciat; unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel aequali vel inferiori se ex humilitate aliquando subjiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter aequalis vel inferior est superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo, secundum divinam naturam, humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi, secundum humanam naturam. Et ejus humilitas ex ejus divinitate laudabilior redditur; dignitas enim personae adjicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnum aliqua infima pati; nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus; unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abjecta sustinuit quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanae gloriae amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcumque sed abjectissimam. Sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abjectam, ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit suae mortis exemplo.

Et, licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut decimaoctava ratio proponebat, tamen ad agendum magis provocant facta quam verba; et tanto efficacius facta movent quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui hujusmodi operatur. Unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut adhuc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse et cujus humilitas tanto est mirabilior quanto majestas sublimior.

Manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret; quod quidem factum est dum ipse qui absque peccato erat mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam pro aliis satisfaciendo susciperet. Et, quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decimanona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte ejus cui peccatum remittitur, ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et, quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus pro omnibus hoc fecit mortem voluntariam ex charitate patiendo.

Et, quamvis in puniendo peccata oporteat illum

puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre, quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur ejus qui punitur iniquitas; in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis charitas et benevolentia aestimatur, quae maxime apparet cum quis pro alio poenam assumit; et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam ostensum est (l. 3, c. 158).

Satisfacere autem pro toto humano genere, ut etiam supra (c. 54) ostensum est, nullus homo purus poterat; nec ad hoc Angelus sufficiebat, ut vigesima prima ratio procedebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem (homo) reducendus erat, est ei aequalis. Et iterum non plene redintegraretur hominis dignitas, si Angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt; quia peccatum non deletur peccato, ut vigesimasecunda ratio proponebat.

Et, quamvis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit quoties homines peccant, ut vigesimatertia ratio concludebat; quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personae satisfacientis, quae fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet pro majori computatur, sive ad humilitatem et charitatem patientis, sive ad culpam inferentis.

Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit; quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona filii Dei, mors ejus redditur pretiosa; quia, ut supra dictum est (l. 3, c. 144), sicut majoris est criminis alicui personae inferre injuriam quae majoris dignitatis existit, ita virtuosius est et ex majori charitate procedens quod major persona pro aliis se subjiciat voluntariae passioni.

Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod poenalitates ex peccato originali consequentes remanent adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, ut vigesimaquinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter et utiliter factum est ut poena remaneret, etiam culpa sublata: — Primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput: unde, sicut Christus prius multas passiones sustinuit et sic ad immortalitatis gloriam pervenit, sic decuit ut fideles ejus prius subjacerent passionibus, et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriae ejus consequerentur, sicut Apostolus dicit: *Heredes quidem Dei, coheredes autem Jesu Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur*, Rom., 8, 17. — Secundo, quia, si homines venientes ad Christum statim immortalitatem impassibilitatemque consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona; quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret. — Tertia, quia si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendum; et sic meritum fidei minueretur.

Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis Christus sua morte satisfecerit, ut vigesimasexta ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quaedam universalis causa salutis, sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquodque specialiter, ut effectum universalis causae participet. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem; effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo conjungitur et incorporatur; et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerari per Christum et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operetur.

Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis qua homo Christo adhaeret; et sic quod a Christo unusquisque consequitur est personale bonum; unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur et sacramentis salutis indigeant, ut vigesimaseptima ratio (1) concludebat.

Sic igitur ex praemissis aliquatenus patet quod ea quae circa mysterium incarnationis fides catholica praedicat neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

CAPUT LVI.

De necessitate sacramentorum.

Quia vero, sicut jam dictum est, mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis, universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum, necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo conjungeretur. Hujusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta. Hujusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.

Primo quidem, quia, sicut caeteris rebus, ita etiam homini Deus providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

Secundo, quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem et universalis

(1) Haec objectio vigesimaseptima, quae deest in c. 55 et nullibi reperitur, videtur fuisse talis: « Per naturae propaginem salus in homines effluxit a Christo. Ergo filii qui ex parentibus regeneratis nascuntur cum originali peccato non nascuntur; et ideo sacramentis salutis non indigent. »

causa humanae salutis est Verbum incarnatum, ut ex praemissis apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causae virtus pertingit ad homines illius causae similitudinem haberent, ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse et propter hoc ei inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur; ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri, secundum quod eis inordinate inhaerent, salutifera vero, secundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorumdam haereticorum qui omnia hujusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiae volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse et ex malo auctore producta, quod in secundo libro (c. 4 et seqq.) reprobavimus.

Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur, quia hujusmodi visibilia sunt quasi quaedam instrumenta Dei incarnati et passi. Instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et hujusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur non ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

CAPUT LVII.

De distinctione sacramentorum veteris et novae legis.

Deinde considerandum est quod, cum hujusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repraesentent, talia ea esse oportet ut congruant saluti factae per Christum. Haec autem salus, ante Christi incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita; sed Verbum incarnatum et passum est salutem hujusmodi operatum. Sacramenta igitur quae incarnationem Christi praecesserunt talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem; sacramenta autem quae Christi passionem consequuntur talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum signando demonstrent.

Per hoc autem evitatur Judaeorum opinio, qui credunt sacramenta legalia propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda, cum Deus non poeniteat neque mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel poenitentia quod diversa disponat secundum congruentia temporum diversorum. Sicut igitur paterfamilias alia praecepta tradit filio parvulo et alia jam adulto, sic et Deus congruenter alia sacramenta et praecepta ante incarnationem tradit ad significandum futura, alia post incarnationem ad exhibendum praesentia et rememorandum praeterita.

Magis autem irrationabilis est Nazaraeorum et Helonitarum error (1), qui sacramenta legalia simul cum Evangelio dicebant esse servanda: quia hujusmodi error quasi contraria implicat; dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem et alia Christi mysteria jam esse perfecta; dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura.

(1) Cf. de his erroribus S. Aug, *de Haeres.*, c. 9; Philonem et S. Epiphan.

CAPUT LVIII.

De numero sacramentorum novae legis.

Quia vero, ut dictum est (c. 56), remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitae, secundum similitudinem vitae corporalis.

In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitae in aliis, et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam. Vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo quod, per generationem seu nativitatem, res aliqua vitam accipiat; secundo quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio ad conservationem vitae per generationem adeptae et ad augmentum perductae, est necessarium nutrimentum. Et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae, quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animae vegetativae, quae est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa et nutritiva. Sed, quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae.

Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio per baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiae sacramentum; restat quartum, quod est spiritualis sanatio, qua fit vel in anima tantum per poenitentiae sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem. Haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

Propagatores autem et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur: scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur; et hoc pertinet ad reges et principes. Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; quidam vero secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

CAPUT LIX.

De baptismo.

Secundum hoc igitur apparere potest, circa sacramenta singula, et effectus proprius uniuscujusque et materia conveniens; et primo quidem circa spiritualem generationem, quae per baptismum fit.

Considerandum est igitur quod generatio rei viventis est mutatio quaedam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra (c. 50) dictum est; et ad hoc quaecumque peccata sunt addita abducunt a vita. Oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod etiam peccatum originale et omnia actualia peccata commissa tollat. Et, quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum, foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et convenientius fit per aquam, idcirco baptismus convenienter in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata. Et, quia generatio unius est alterius corruptio et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes, necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus; et propter hoc baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit: unde baptizatis satisfactio non injungitur pro peccatis.

Item, cum per generationem res formam acquirit, simul acquirit et operationem consequentem formam et locum ei congruentem; ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum et ad alia hujusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est beatitudo aeterna: et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur; unde dicitur quod baptismus aperit januam caeli.

Considerandum est etiam quod unius rei est tantum una generatio: unde, cum baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus. Manifestum est etiam quod infectio, quae per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat; unde et baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune est quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quamdiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur; unde, cum baptismus sit quaedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma. Per quod excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium.

CAPUT LX.

De confirmatione.

Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem; fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem. Et, quia pugnantes sub aliquo principe ejus insignia deferunt, hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit; hoc autem signum in fronte suscipiunt in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant. Haec autem insignitio fit ex confectione olei et balsami, quae *chrisma* vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus Sancti virtus designatur, quo Christus unctus nominatur; ut sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes, in balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiae finibus producti. Convenienter etiam hoc sacramentum a solis Pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani; nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti; unde et eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo.

CAPUT LXI.

De Eucharistia.

Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et ejus virtus depereat, ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur et crescant. Et, quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi, ut dictum est, hujusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Hujusmodi autem sunt panis et vinum; et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

Sed considerandum est quod aliter generans generato conjungitur et aliter nutrimentum nutrito, in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato conjungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem; sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam conjungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis conjungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum; in baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et, quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam ejus sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis ejus sub specie panis et sanguis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis dominicae memoria et repraesentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*, Joann., 6, 56.

CAPUT LXII.

De errore infidelium circa Eucharistiae sacramentum.

Sicut autem, Christo proferente haec verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes: *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire?* Joann., 6, 61, ita et contra doctrinam Ecclesiae insurrexerunt haeretici, veritatem hujus negantes. Dicunt

enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum; ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato pane: *Hoc est corpus meum,* ac si diceret: Hoc est signum vel figura corporis mei; secundum quem modum et Apostolus dixit: *Petra autem erat Christus,* 1 Cor., 10, 4, id est Christi figura. Et ad hunc intellectum referunt quidquid in Scripturis invenitur similiter dici.

Hujus autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui, de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod ortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens, dixit: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt,* Joann., 6, 64, quasi ea quae dixerat, non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quae ad hanc Ecclesiae doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi et Ecclesiae durus eis apparet.

Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit, vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. — Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse; confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in caelum. Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi. Nihil enim videtur converti in praeexistens, cum id in quod aliquid convertitur per hujus conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi praeextitisse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum. — Similiter autem nec per mutationem loci; quia omne quod localiter movetur sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod, cum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in caelo, quo ascendendo pervenerat. Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile quod per motum localem corpus Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit. Non enim semotim partes alicujus in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper, cum hoc sacramentum agitur, ejus sanguis a corpore separetur. — Adhuc impossibile videtur quod majus corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse majoris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars ejus, redibit primum inconveniens, quod semper, cum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur. — Amplius, impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi veraciter in hoc sacramento contineatur; nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem hujusmodi sacramenti corpus Christi dividatur in partes, cum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his quae in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste et post consecrationem in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus, circa quae decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. Hujusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subjecto, similiter etiam nec in aere adjacenti; quia, cum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subjectum determinatae naturae, non qualis est natura corporis humani vel aeris. Nec etiam possunt per se subsistere, cum accidentis esse sit inesse (1); accidentia autem, cum sint formae, individuari non possunt nisi per subjectum; unde, remoto subjecto, essent formae universales. Relinquitur igitur hujusmodi accidentia esse in suis determinatis subjectis, scilicet in substantia panis et vini. Est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi, cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accidit ex passionibus et actionibus, quae apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret et inebriaret, panis autem et confortaret et nutriret; videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrefieri et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quae omnia corporis Christi convenire non possunt, cum fides ipsum impassibilem praedicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quae quidem sensibiliter apparet nec sine subjecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subjectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis et vini.

Haec igitur et hujusmodi sunt propter quae doctrina Christi et Ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

CAPUT LXIII.

Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi.

Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacra-

(1) *Cum accidentis esse sit inesse,* i. e. cum τὸ esse accidentia sit τὸ *inesse.* Accidens enim non potest existere quin recipiatur in subjecto cui inhaeret seu inest.

mento incipiat. Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi: tum quia sequeretur quod in caelo esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum; tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, cum unus motus localis nonnisi ad unum terminum finiatur; tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget, consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi et substanta vini in substantiam sanguinis ejus.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi vel in primam materiam resolvi (1). Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit nisi per motum localem; quod est impossibile, ut ostensum est.

Praeterea, Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit: *Hic est corpus meum*, quam: *Hoc est corpus meum;* cum per *hic* demonstretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

Similiter impossibile videtur esse quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata jam in nihilum rediisset ex frequentatione hujusmodi mysterii. Nec est decens ut, in sacramento salutis, divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolvi, cum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur; in quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, cum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est quod praedicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam, in qualibet conversione naturali, manet subjectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut cum aer in ignem; unde conversiones formales nominantur. Sed, in conversione praedicta, subjectum transit in subjectum et accidentia manent; unde haec conversio substantialis nominatur. Et quidem qualiter haec accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo subjectum in subjectum vertatur; quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturae operatio materiam praesupponit, per quam subjecta individuantur; unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subjecta est virtuti divinae, cum per ipsam producatur in esse; unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praeexistentem convertatur. Sicut enim virtutem naturalis agentis, cujus operatio se extendit tantum ad immutationem formae, existentia subjecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formae, utpote hic aer in hunc ignem generatum, ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, haec materia convertitur in illam, et per consequens hoc individuum in illud; individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quod, in conversione praedicta panis in corpus Christi, non est aliquod subjectum commune permanens post conversionem, cum transmutatio fiat secundum primum subjectum, quod est individuationis principium. Necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur: *Hoc est corpus meum:* quae quidem verba sunt hujus conversionis significativa et factiva. Et, quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est, necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. Hujusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis etiam post conversionem praedictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva; deinde qualitates in substantia recipiuntur, quantitate mediante, sicut color, mediante superficie; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur; ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarumdam, ut sunt pater et filius et dominus et servus et alia hujusmodi; quaedam vero relationes immediate ad quantitates sequuntur, ut majus et minus, duplum et dimidium et similia. Sic igitur accidentia panis post conversionem praedictam remanere ponendum est, ut sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et in ipsa qualitates fundentur sicut in subjecto, et per consequens actiones, passiones et relationes. Accidit igitur, in hac conversione, contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur; hic autem e converso accidens manet et substantia transit. Hujusmodi enim conversio non potest proprie dici motus, sicut a naturali (1) consideratur, ut subjectum requirit; sed est quaedam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut dictum est (l. 2, c. 19).

Haec igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet ut inveniatur aliquod manens in conversione praedicta. Est autem et praeter hoc aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis; nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum praedictum. Sed, cum quantatis dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis, et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliae rationes assignari, et quantum ad fidei rationem, quae de invisibilibus est, et quantum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tanto majus est quanto invisibilius agitur, corpore

(1) Cf. *Magister. Sentent.*, l. 4, dist. 11.

(1) *A naturali*, i. e. a philosopho naturali.

Christi sub panis accidentibus occultato propter commodiorem et honestiorem usum sacramenti. Esset enim horrori sumentibus et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde, sub specie panis et vini, quibus homines communius utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur ad manducandum et sanguis potandus.

CAPUT LXIV.

Solutio eorum quae objiciebantur ex parte loci.

His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum attribuitur corpori Christi, ratione dimensionum panis remanentium post conversionem substantiae panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quae Christi sunt necesse est esse in loco praedicto, secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur; sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consacrationis patet, cum dicitur: *Hoc est corpus meum*; et similiter sub specie vini est sanguis Christi, cum dicitur: *Homo est calix sanguinis mei, etc.* Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia, ad quae conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter conjuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi neque in ejus animam; sed tamen sub specie panis est anima Christi et ejus divinitas, propter unionem utriusque ad corpus Christi. Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori ejus unita; et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis; sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia; su specie autem vini, e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de inaequalitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi; dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, cum dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit, sed, mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis, in tot locis est in quot hujusmodi conversio fuerit celebrata; non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

CAPUT LXV.

Solutio eorum quae objiciebantur ex parte accidentium.

Sic igitur difficultate soluta quae ex loco accidit, inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remanentibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere, cum sensus hoc infallibiliter demonstret. Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur, quia hoc sine ejus alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est; similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur quod sint sine subjecto, tamen per modum praedictum, ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et ipsa aliis accidentibus praebeat sustentamentum. Nec est impossibile quod accidens virtute divina subsistere possit sine subjecto. Idem enim est judicandum de productione rerum et de conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine et sanare febrem sine operatione naturae; quod accidit propter infinitatem virtutis ejus et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo, in hoc sacramento, accidens conservat in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat; quod quidem praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis, quas etiam platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur; quod ideo est quia positio, quae est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quae sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiamsi secundum se considerentur; diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et, quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum (Physic., 1, text. comm. 15). Manifestum est autem quod, in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua ejusdem speciei ex parte subjecti. Et sic relinquitur quod, cum in hujusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere et alia accidentia in eis sicut in subjecto fundari, non oportet nos dicere quod accidentia hujusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

CAPUT LXVI.

Solutio eorum quae objiciebatur ex parte actionis et passionis.

His autem consideratis, quae ad quartum difficultatem pertinent consideranda sunt; circa quae aliquid est quod de facili expediri potest, aliquid autem quod majorem difficultatem praetendit.

Quod enim in sacramento eaedem actiones appareant quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem vel quodlibet aliud odore aut colore, satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim (c. 65) quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini, inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt hujusmodi actionum principia. — Rursus, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes hujusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. Cum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subjecto, per eumdem modum circa hujusmodi subjectum alteratio aliorum accidentium considerari potest sicut si esset ibi substantia: utputa si vinum esset calefactum, et infrigidaretur, aut mutaret saporem aut aliquid hujusmodi.

Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere. Nam, si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud Apostoli: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est*, 1 Cor., 11, 21. Quae quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti: quamvis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut cum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest; non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat: experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti, cum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur; quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit quod sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur, primum quidem hoc non videtur miraculo esse conveniens quod hoc sacramentum putrescat vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio, consueto naturae ordine, huic sacramento accidere inveniuntur; quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventa, quae a multis tenetur. Dicunt enim quod, cum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam neque substantia corporis Christi, sed redit divino miraculo substantia panis quae prius fuerat, et ex ea generantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur. Sed hoc quidem omnino stare non potest.

Ostensum est enim supra quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod autem in aliquid conversum est redire non potest nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem, quod est absurdum.

Adhuc, si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus, vel speciebus panis jam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest; quia, quamdiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest; tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus, tum quia, destructis speciebus panis jam generata est alia substantia, ad cujus generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur, quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae; et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati si substantia adesset; unde, sine novo miraculo, et inebriare et nutrire et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

CAPUT LXVII.

Solutio eorum quae objiciebantur ex parte fractionis.

Restat autem ea quae ad quintam difficultatem pertinent speculari. Manifestum est autem secundum praedicta quod fractionis subjectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes; nec tamen, hujusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis Christi, eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quod quidem, etsi difficile videatur, tamen, secundum ea quae praemissa sunt (c. 64), exponi habet. Dictum est enim supra quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam (1) habent, e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturaliter est in loco, mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est et alio modo aliquid quantum; nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto; unde et corpus naturale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur, eo quod est in loco mediantibus dimensionibus; si autem aliquod substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte ejus, sicut tota natura et species aquae

(1) *Ad substantiam*, i. e. ad substantiam hujus panis et hujus vini.

in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte. Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae, in quam conversa est substantia panis, dimensionibus ejus manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum Christi corpus est sub qualibet parte earumdem. Non igitur fractio illa seu divisio attingit ad corpus Christi ut sit in illo sicut in subjecto: sed subjectum ejus sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subjectum.

CAPUT LXVIII.

Solutio auctoritatis supra inductae.

His igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris nihil continet impossibile Deo, qui omnia potest. Nec etiam contra Ecclesiae traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari videbantur: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt,* Joann., 6, 64. Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur, sed quia quodam spirituali modo sumitur praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAPUT LXIX.

Ex quali pane et vino debet confici hoc sacramentum.

Quia vero, ut dictum est, ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum confici possit, quae sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur, nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur; alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad ejus supplementum in usum venerunt, et similiter alii liquores in usum vini. Unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset, neque etiam si pani et vino tanta alienae materiae admixtio fieret quod species solveretur. Si qua vero hujusmodi pani et vino accidunt quae non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod his praetermissis potest verum confici sacramentum. Unde, cum esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed, utrolibet existente, species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum; et propter hoc diversae Ecclesiae diversum in hoc usum habent, et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in Registro, Romana Ecclesia offert azymos panes,[1] propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit; sed caeterae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinae.

Congruit tamen magis puritati corporis mystici, idest Ecclesiae, quae in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis, secundum illud Apostoli: *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur..., in azymis sinceritatis et veritatis,* 1 Cor. 5, 7-8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam haereticorum (1), qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse: quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur. Dicitur enim quod Dominus, prima die azymorum, pascha cum discipulis suis comedit et tunc hoc sacramentum instituit (Matth., 26; Marc., 14; Luc., 22). Cum autem non esset licitum, secundum legem, quod, prima die azymorum, fermentatum in domibus Judaeorum inveniretur, ut patet Exodi duodecimo, Dominus autem, quamdiu fuit in mundo, legem servaverit, manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare in usu Ecclesiae Latinorum quod Dominus in ipsa institutione hujus sacramenti servavit.

Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum praevenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato pane eum usum fuisse; quod quidem ostendere nituntur ex duobus: Primo, ex hoc quod dicitur quod, *ante diem festum paschae,* Dominus cum discipulis coenam celebravit, Joan., 13, 1 et seqq., in qua corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit, 1 Cor., 11, 23; unde videtur quod Christus coenam celebravit ante diem azymorum, et sic in consecratione sui corporis usus fuit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Judaei *non introierunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent pascha,* Joann., 18, 28; pascha autem dicuntur azyma; ergo concludunt quod coena fuit celebrata ante azyma.

Ad hoc autem respondetur quod, sicut Dominus mandat Exodi duodecimo, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quas dies prima erat sancta atque solemnis praecipue inter alias, quod erat quintadecima die mensis; sed, quia apud Judaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma et comedebant per septem subsequentes dies; et ideo dicitur in eodem capitulo: *Primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam, comedetis azyma, usque ad diem vigesimam primam ejusdem mensis ad vesperam. Septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris,* Exod., 12, 18-19; et eadem quartadecima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo die azymorum a tribus Evangelistis, Matthaeo, Marco, Luca, dicitur quartadecima dies mensis, quia ad vesperam comedebant azyma et tunc immolabatur pascha, idest agnus paschalis; et hoc erat, secundum Joannem, ante diem festum paschae, idest ante quintamdecimam diem mensis, quae erat solemnior inter omnes, in qua Judaei volebant comedere pascha, idest panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic, nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in coena. Unde manifestum fit quod Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo utitur in hoc sacramento.

(1) Cf. S. Anselm., *Epist. de Fermentato et Azymo.*

CAPUT LXX.

De sacramento poenitentiae; et primo quod homines, post gratiam sacramentalem acceptam, peccare possunt.

Quamvis autem per praedicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones; non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet agere secundum habitum vel contra eum; sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium; potest enim qui justitiae habitum habet justa agere, et potest etiam contra justitiam agere; quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est: voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo.

Adhuc, Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere, nisi secundum quod attingit ultimum finem; ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata; impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti; quamdiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat; quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur, quia sacramenta sunt in adjutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

Amplius, Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit; unde Philosophus dicit (Ethic., 3, c. 1), quod omnis malus est ignorans; et in Proverbiis dicitur: *Errant qui operantur malum*, Proverb., 14, 22. Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam; hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quae est certitudo omnium veritatum, quae quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut ostensum est (l. 3, c. 51). Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

Item, Ad alterationem hominis quae est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quae est secundum animae passiones; nam ex eo quod ratione passiones animae refrenantur, homo virtuosus efficitur et in virtute conservatur; ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. Quamdiu igitur homo est alterabilis secundum animae passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. Alteratio autem quae est secundum animae passiones non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quamdiu anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

Praeterea, Superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. Sed, per evangelicam et apostolicam doctrinam, admonentur fideles jam per sacramenta Spiritus Sancti gratiam consecuti; dicitur enim: *Contemplantes ne quis desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat,* Hebr., 12, 15; et: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis,* Ephes., 4, 30; et: *Qui se existimat stare, videat ne cadat*, 1 Cor., 10, 12; ipse etiam Apostolus de se dicit: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar*, 1 Cor., 9, 27. Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorumdam haereticorum error (1), qui dicunt quod homo, postquam gratiam Spiritus Sancti percepit, peccare non potest, et, si peccat, nunquam gratiam Spiritus Sancti habuit.

Assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur: *Charitas nunquam excidit*, 1 Cor., 13, 8, et dicitur: *Omnis qui in eo non manet, non peccat; et omnis qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum*, 1 Joann., 3, 6; et infra expressius: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*, Ibid., 9.

Sed haec ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod charitas nunquam excidit propter hoc quod ille qui habet charitatem eam quandoque non amittat, cum dicatur: *Habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti*, Apoc., 2, 4; sed ideo dictum est quod charitas nunquam excidit quia, cum caetera dona Spiritus Sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiae et hujusmodi, evacuentur cum venerit quod perfectum est, charitas in illo perfectionis statu remanebit. — Ea vero quae ex epistola Joannis inducta sunt ideo dicuntur quia dona Spiritus Sancti quibus homo adoptatur in filium vel renascitur in Filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem quod hominem sine peccato conservare possunt; nec homo peccare potest secundum ea vivens; potest tamen contra ea agere et ab eis discedendo peccare. Sic enim dictum est: *Non potest peccare qui ex Deo natus est*, 1 Joann., 3, 9, sicut si diceretur quod calidum non potest infrigidare (id tamen quod est calidum potest fieri frigidum, et sic infrigidabit), vel sicut si diceretur: Justus injusta non agit, scilicet inquantum est justus.

CAPUT LXXI.

Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest ad gratiam converti.

Ex praemissis autem apparebit ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens iterum reparari potest ad gratiam.

Ut enim ostensum est, quamdiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

(1) *Quorumdam haereticorum error...* Hic praecipue indigitatur Jovinianus, de quo cf. S. Hieronymi librum, cui titulus est: *Contra Jovinianum*.

Item, Manifestum est bonum esse potentius malo; nam malum non agit nisi virtute boni, ut supra est ostensum (l. 3, c. 14). Si igitur voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

Adhuc, Immobilitas voluntatis non competit alicui quamdiu est in via. Sed quamdiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

Amplius, Manifestum est quod a peccatisquae quis, ante gratiam perceptam in sacramentis, commisit, per sacramentorum gratiam liberatur; dicit enim Apostolus: *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri.... regnum Dei possidebunt. Et haec quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri*, 1 Cor., 6, 9-11. Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturae bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturae quod a peccato reducibilis sit in statum justitiae; nam potentia ad bonum quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum justitiae.

Adhuc, Si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum; dicitur enim de quibusdam quod *desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem immunditiae omnis in avaritiam*, Ephes., 4, 19. Periculosissima est igitur haec positio, quae in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

Praeterea, Ostensum est supra (c. 70) quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum justitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere; quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad justitiam denegatur.

Hoc etiam auctoritate Sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim: *Filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, 1 Joan., 2, 1-2; quae quidem verba manifestum est quod fidelibus jam renatis proponebantur. Paulus etiam de Corinthio fornicario scribit: *Sufficit illi, qui ejusmodi est, objurgatio haec quae fit a pluribus, ita ut e contrario magis donetis, et consolemini*, 2 Cor., 2, 6-7; et infra dicit: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam*, 2 Cor., 7, 9; dicitur etiam: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus*, Jerem., 3, 1; et: *Converte nos Domine ad te, et convertemur; innova dies nostros, sicut a principio*, Thren., 5, 21. Ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant. Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur: *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum caeleste, et participes facti sunt Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam*, Hebr., 6, 4-6. Sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit apparet ex hoc quod subditur: *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, et ostentui habentes*, Ibid., 6. Ea igitur ratione qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renovari rursus ad poenitentiam non possent, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in poenitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo; quod quidem est per baptismum; dicitur enim: *Quicumque igitur baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*, Rom., 6, 3. Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post baptismum non est rursus baptizandus; potest tamen rursus converti ad gratiam per poenitentiam; unde et Apostolus non dixit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt rursus revocari vel converti ad poenitentiam, sed quod impossibile sit renovari, quod baptismo attribuere solet, ut patet: *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti*, Tit., 3, 5.

CAPUT LXXII.

De necessitate poenitentiae et partium ejus.

Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest; et, quia abundantia divinae misericordiae et efficacia gratiae Christi hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium quo peccata purgentur; et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur, ita baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa, sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

Considerandum est autem quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur; quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul, utputa quando naturae operatio juvatur exteriori beneficio medicinae; quod autem totaliter ab extrinseco curetur non contingit, habet enim adhuc in seipso principia vitae, ex quibus sanitas in ipso causatur. In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat; ostensum est enim (l. 3, c. 157) quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiae. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori; non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet igitur, in poenitentiae sacramento, spiritualem salutem et ab interiori et ab exteriori procedere.

Hoc autem sic contingit. Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quae per morbum incurrit: sic et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quae inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet est deordinatio mentis, secundum

quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum poenae incurrit; ut enim ostensum est (l. 3, c. 140 et seq.), a justissimo rectore Deo pro qualibet culpa poena debetur. Tertium est quaedam debilitatio naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum et tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in poenitentia requiritur est ordinatio mentis, ut scilicet mens convertatur ad Deum et avertatur a peccato, dolens de commisso et proponens non committendum; quod est de ratione contritionis. Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest; nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine charitate, charitas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quae dicta sunt (l. 3, c. 151). Sic igitur, per contritionem, et offensa Dei tollitur et a reatu poenae aeternae liberatur qui cum gratia et charitate esse non potest; non enim aeterna poena est nisi per separationem a Deo, cui gratia et charitate homo conjungitur: haec enim mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio cum adjutorio divinae gratiae. Quia vero supra (c. 55) ostensum est quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est, ad hoc quod homo de peccato liberetur, quod non solum mente Deo adhaereat, sed etiam mediatori Dei et hominum Jesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum. Nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit; quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Jesum Christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum, cujus quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda; ipse est enim *qui tollit peccatum mundi*, Joan., 1, 29. Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur inquantum Christo pro peccatis patienti conjungitur. Quia igitur conjunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit, sed a Chisto, qui nos regenerat in spem vivam, remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi conjungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus, nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod ficte accedunt. In hac vero spirituali sanatione, Christo conjungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam; unde non semper totaliter nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc conjunctionem consequuntur. Potest enim esse conversio mentis in Deum et in detestationem peccati tam vehemens quod perfecte remissionem peccati homo consequitur, non solum quantum ad purgationem culpae, sed etiam quantum ad remissionem totius poenae. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque, per contritionem amota culpa et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut justitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per poenam.

Cum autem subire poenam pro culpa judicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi judicium in taxatione poenae expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et caetera sacramenta. Nullus autem potest judicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem hujusmodi sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrum cui fit confessio judiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est judex vivorum et mortuorum. Ad judiciariam autem potestatem duo requiruntur, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa et potestas absolvendi vel condemnandi. Et haec duo dicuntur duae claves Ecclesiae, scilicet scientia discernendi et potentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit, juxta illud: *Tibi dabo claves regni caelorum*, Matth., 16, 19. Non autem sic intelligitur Petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios; alias, non esset sufficienter fidelium saluti provisum. Hujusmodi autem claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit januas regni caelestis. Ideo, sicut sine baptismo, in quo operatur passio Christi, non potest esse salus hominibus, ut realiter suscepto vel secundum propositum desiderato (quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit), ita peccantibus post baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesiae se subjiciant, vel actu confitendo et judicium ministrorum Ecclesiae subeundo, vel saltem hujus rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno; quia, ut dicit Petrus, *Nec aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, Act. Apost., 4, 12, nisi nomen Domini nostri Jesu Christi.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi, vel quod per praelatos Ecclesiae dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt praelati Ecclesiae ut claves frustrentur Ecclesiae, in quibus tota eorum potestas consistit, neque ut sine sacramento, a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur; hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per praelatos Ecclesiae ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

Considerandum tamen est quod, sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi, licet postmodum pleniorem effectum conferat in adeptione gratiae et in remissione culpae, cum actu suscipitur, et quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia et remittitur culpa ei cui prius remissa non fuit, — sic et claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subjiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subjiciat; pleniorem tamen gratiam et remissionem consequitur, dum se eis actu subjicit, confitendo et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei

qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit, manifestum est quod, virtute clavium, minister Ecclesiae, absolvendo, aliquid de poena temporali dimittit cujus debitor remansit poenitens post contritionem: ad residuum vero sua injunctione obligat poenitentem; cujus quidem obligationis impletio satisfactio dicitur, quae est tertia poenitentiae pars, per quam homo totaliter a reatu poenae liberatur, dum poenam exolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet et bonis assuescit, Deo spiritum subjiciendo per orationem, carnem vero domando per jejunium, ut sit subjecta spiritui, et rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adjungendo, a quibus fuit separatus per culpam. Sic igitur patet quod minister Ecclesiae in usu clavium judicium quoddam exercet. Nulli autem judicium committitur nisi in sibi subjectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur, sed eum tantum in quem accipit potestatem.

CAPUT LXXIII.

De sacramento extremae unctionis.

Quia vero corpus est animae instrumentum, instrumentum autem est ad usum principalis agentis, necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti; unde et corpus disponitur secundum quod congruit animae. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino judicio dispensante; quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem; et ad hoc ordinatum est sacramentum extremae unctionis, de quo dicitur: *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei sanabit infirmum*, Jac., 5, 14-15. Nec praejudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur non ex toto ab infirmitate corporali curantur, quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumentibus, non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quae sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum; et tanto magis quanto hujusmodi infirmitates animae sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem hujusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed, quia homo, vel per negligentiam aut per occupationes varias vitae aut etiam propter temporis brevitatem aut propter alia hujusmodi, praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur et a reatu poenae temporalis liberetur; ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire; et ideo Jacobus addit: *Et alleviabit eum Dominus*, Jac., 5, 15. Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quae commisit notitiam vel memoriam non habet, ut possit per poenitentiam singula expurgare; sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet; et ideo addit Jacobus quod, *si in peccatis sit, mittentur ei*, Jac., 5, 15. Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam praeparatur; unde et extrema unctio nuncupatur.

Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare; qui tamen si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Ordinatur autem hujus sacramenti inunctio ad sanandum; medicina autem sanativa toties iterari debet quoties infirmitas iteratur.

Et, licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus hujus sacramenti indigerent, non tamen exhibendum est nisi infirmanti, cum sub specie corporalis medicinae exhibeatur, quae non competit nisi corporaliter infirmato. Oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita; unde etiam oleum est specialis materia hujus sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores; sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

Inde etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita haec unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit, sicut sunt instrumenta sensuum, et manus, et pedes, quibus opera peccati exercentur, et secundum quorumdam consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget.

Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam, manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur.

Ea vero in quibus gratia illuminans mentem confertur exhibere solum pertinet ad sacerdotes; quorum ordo est illuminativus, ut dicit Dionysius (de Eccles. Hier., cap. 6). Nec requiritur ad hoc sacramentum Episcopus; cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quo-

rum est minister Episcopus. Quia tamen hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiae, competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint et quod oratio totius Ecclesiae ad effectum hujus sacramenti coadjuvet; unde Jacobus dicit: *Inducat presbyteros Ecclesiae... et oratio fidei sanabit infirmum*, Jac., 5, 14-15. Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cujus minister existit et cujus personam gerit. Impeditur autem hujus sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit et in aliis sacramentis.

CAPUT LXXIV.

De sacramento ordinis.

Manifestum est autem ex praedictis quod, in omnibus sacramentis de quibus jam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spiritualem virtutem habentes; non enim Angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis; unde et Apostolus dicit: *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum*, Hebr. 5, 1.

Hujus autem ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet; de ipso enim dicit Apostolus quod *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae*, Ephes., 5, 25. Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis et sanguinis in coena dedit et frequentandam instituit, quae sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui presentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent, secundum illud Apostoli: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*, 1 Cor., 4, 1. Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens: *Hoc facite in meam commemorationem*, Luc., 22, 19. Eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, Joann., 20, 23. Eisdem etiam docendi et baptizandi injunxit officium, dicens: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, Matth., 28, 19. Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens; sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exequendum ; oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem ut dominus, auctoritate et virtute propria, nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus et homo, ut, secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur, secundum autem quod Deus, passio ejus nobis fieret salutaris. Oportet igitur ministros Christi homines esse et aliquid divinitatis ejus participare secundum aliquam spiritualem potestatem; nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate dicit Apostolus quod *potestatem dedit ei Dominus in aedificationem, et non in destructionem*, 2 Cor., 13, 10.

Non est autem dicendum, quod potestas hujusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset. Data est enim eis ad Ecclesiae aedificationem, secundum Apostoli dictum. Tamdiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari quamdiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi, usque ad saeculi finem. Sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas ut per eos deveniret ad alios; unde et Dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur, ut patet per id quod habetur: *Quod vobis dico, omnibus dico*, Marc., 13, 37; et Dominus discipulis dixit: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*, Matth., 28, 20.

Quia igitur haec spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiae derivatur, spirituales autem effectus in nos a Christo derivati sub quibusdam sensibilibus signis explentur, ut ex supradictis (c. 56) patet, oportuit etiam quod haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur. Hujus autem sunt certae formae verborum, determinati actus, puta impositio manuum, inunctio, et porrectio libri vel calicis aut alicujus hujusmodi quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocumque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum. Ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum conferantur etiam ea sine quibus hujusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quae ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adjuvetur. Et ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut et in aliis sacramentis.

Quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur, inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum, ut ex dictis (c. 61) patet, oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparationem ad hoc sacramentum; nam unumquodque denominatur a fine. Ejusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare; sicut ignis virtutem habet ut formam suam transfundat in alterum et ut materiam disponat ad formae susceptionem. Cum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat et congruos ad hujus sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad hujus sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis; non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter conjungitur, hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum, per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem; cujusmodi sunt baptismus et poenitentia, ut ex dictis patet. Unde, ut dictum est, Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata, quae quidem potestas per claves

intelligitur, de quibus Dominus Petro dixit: *Tibi dabo claves regni caelorum*, Matth., 16, 19; caelum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subjacet vel a peccato purgatur; unde et usus harum clavium dicitur esse ligare et solvere, scilicet a peccatis: de quibus quidem clavibus supra dictum est.

CAPUT LXXV.

De distinctione ordinum.

Considerandum est autem quod potestas quae ordinatur ad aliquem principalem effectum nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes; quod manifeste in artibus apparet; arti enim quae formam artificialem inducit deserviunt artes quae disponunt materiam, et illa quae formam inducit deservit arti ad quam pertinet artificiati finis, et ulterius quae ordinatur ad anteriorem finem deservit illi ad quam pertinet ultimus finis; sicut ars quae caedit ligna deservit navifactivae, et haec gubernatoriae, quae iterum deservit oeconomicae vel militari aut alicui hujusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum et ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse aliquem principalem ordinem cujus potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aliqualiter materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium.

Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est (c. 74), se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem et ad reddendum fideles idoneos, per absolutionem a peccatis, ad Eucharistiae perceptionem, oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque vel in altero tantum; et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi praeparatione: Ostiarii quidem, arcendo infideles a coetu fidelium; Lectores autem, instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura Veteris Testamenti committitur legenda; Exorcistae autem, purgando eos qui jam instructi sunt, si aliqualiter a daemone impediuntur a perceptione sacramentorum. Superiores vero ordines sacerdotali deserviunt et in praeparatione populi et ad consummationem sacramenti; nam Acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur, unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur; Subdiaconi autem habent ministerium supra vasa sacra et super dispositionem materiae nondum consecratae; Diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam jam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus; et ideo hi tres ordines, scilicet Sacerdotum, Diaconorum et Subdiaconorum, sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deserviunt etiam superiores ordines in praeparatione populi; unde et Diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, Subdiaconibus apostolica, Acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant et alia hujusmodi administrent.

CAPUT LXXVI.

De episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus.

Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est (c. 74), sacramenta vero Ecclesiae sunt per aliquos ministros Ecclesiae dispensanda, ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia, alicujus altioris ministerii, quae ordinis sacramentum dispenset; et haec est episcopalis potestas, quae, etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles; nam et ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quidquid arduum circa populum fidelem est agendum Episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum committitur; unde et in his quae sacerdotes agunt utuntur rebus per Episcopum consecratis, ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per Episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

Manifestum est autem quod, quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus Episcopus, qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput.

Item, Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt contingit quaestiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitatem per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiae conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesiae in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit, cum et de synagoga dicatur per Dominum: *Quid est quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei*? Isai., 5, 4. Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit.

Adhuc, Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem *Reges regnant et legum conditores justa decernunt*, Proverb., 8, 15. Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax: pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

Amplius, Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur; unde et Joannes in Apocalypsi vidit Jerusalem descendentem de caelo, et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus; dicitur enim: *Ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus*, Apoc., 21, 3. Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis. Hinc est quod dicitur: *Congregabuntur filii Juda, et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum*, Oseae, 1, 11; et Dominus dicit: *Fiet unum ovile et unus pastor*, Joann., 10, 16.

Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur: et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra (c. 74) dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: *Pasce oves meas*, Joann., 21, 17; et ante passionem: *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, Luc., 22, 32; et ei soli promisit: *Tibi dabo claves regni caelorum*, Matth., 16, 19, ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem.

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura, secundum illud: *Super solium David, et super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in judicio et justitia, amodo et usque in sempiternum*, Isai., 9, 7. Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erat in ministerio constituit ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiae, usque ad finem saeculi; praesertim cum ipse dicat: *Ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi*, Matth., 28, 20.

Per hoc autem excluditur quorumdam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subjectione Petri, successorem ejus Romanum Pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

CAPUT LXXVII.

Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt.

Ex his quae praemissa sunt manifestum est quod ministri Ecclesiae potentiam quamdam in ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur perpetuo in eo manet; unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur ordinis perpetuo in ministris Ecclesiae manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus et malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

Item, Nihil potest in id quod ejus facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate; quod tam in naturalibus quam in civilibus patet; non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne, neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a Rege. Ea autem quae in sacramentis aguntur facultatem humanam excedunt, ut ex praemissis (c. 47) patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accipit impeditur quominus sacramenta dispensare possit.

Adhuc, Homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quae sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum; per habitum igitur non datur neque tollitur nobis aliquid posse, sed hoc per habitum acquirimus ut bene vel male aliquid agamus. Non igitur, ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

Amplius, Quod agit in virtute alterius non assimilat sibi patiens, sed principali agenti; non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur: *Hic est qui baptizat*, Joann., 1, 33; unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur; minister enim est sicut instrumentum animatum. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

Praeterea, De bonitate vel malitia alterius hominis homo judicare non potest; hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia ejus remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat; dicitur enim: *Maledictus homo qui confidit in homine*, Jerem., 17, 5. Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret, nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suae salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos sive per malos ministros dispensentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda; dicit enim: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei. Omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite; secundum opera vero eorum nolite facere*, Matth., 23, 2-3. Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum; quod non esset, nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

CAPUT LXXVIII.

De sacramento matrimonii.

Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem; cujus rationes supra (c. 52 et 55) ostendimus. Quaecumque autem corruptibilia sunt perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per

generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei et ad perpetuitatem alicujus boni politici, puta populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod hujusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturae officium. In quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subjaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur, secundum quod consistit in conjunctione maris et feminae intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare, est Ecclesiae sacramentum; unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur. Et, sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris et feminae conjunctio Christi et Ecclesiae figuratur, secundum illud Apostoli: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia*, Ephes., 5, 32. Et, quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant; quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et Ecclesia non disjungantur.

Quia igitur, per conjunctionem maris et feminae, Christi et Ecclesiae conjunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Conjunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam; est enim una Ecclesia, secundum illud: *Una est columba mea, perfecta mea*, Cant., 6, 8; nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur; dicit enim ipse: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi*, Matth., 28, 20, et ulterius: *Semper cum Domino erimus*, 1 Thessal. 4, 16. Necesse est igitur quod matrimonium, secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam: et hoc pertinet ad fidem qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

Sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est Ecclesiae sacramentum: scilicet proles ad cultum Dei suscipienda et educanda; fides, prout unus vir uni uxori obligatur; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis conjunctio, in quantum est conjunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum. Caetera autem quae in matrimonio consideranda sunt supra pertractavimus (l 3, c. 12 et seqq.).

CAPUT LXXIX.

Quod per Christum resurrectio corporum sit futura.

Quia vero supra ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus, peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors quae est poena peccati, secundum illud Apostoli: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*, Rom., 5, 12, — necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte. Unde et ibidem dicit Apostolus: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum*, Ibid., 17. Ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit. Mori quidem voluit, ut nos a peccato purgaret; unde Apostolus dicit: *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori..., sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*, Hebr., 9, 27-28. Resurgere autem voluit ut nos a morte liberaret; unde Apostolus: *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium: quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*, 1 Cor., 15, 20-21. Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur, quantum ad remissionem culpae; dictum est enim supra (c. 56) quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur. Effectum autem resurrectionis Christi, quantum ad liberationem a morte, in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus; unde dicit Apostolus: *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra*, 1 Cor., 15, 12-14. Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero, hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt; sed quod de resurrectione legitur in Scripturis ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur; dicit enim: *Profana et vaniloquia devita; multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit: ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem jam factam esse*, 2 Tim., 2, 16-18; quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem et negare corporalem.

Praeterea, Manifestum est, ex his quae Apostolus Corinthiis dicit, quod praemissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. Nam post pauca subdit: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, 1 Cor., 15, 44, ubi manifeste corporis resurrectionem tangit; et postmodum subdit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*, Ibid., 53. Hoc autem corruptibile et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

Adhuc, Dominus utramque resurrectionem promittit; dicit enim: *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent*, Joann., 5, 25; quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quae tunc jam fieri incipiebat dum aliqui per fidem Christo adhaerebant: sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens: *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei*, Ibid., 28. Manifestum

est enim quod animae in monumentis non sunt, sed corpora. Praedicitur ergo hic corporum resurrectio.

Expresse etiam corporum resurrectio praenuntiatur a Job; dicitur enim: *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum*, Job, 19, 25-26.

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa.

Ostensum est enim (l. 2, c. 79) animas hominum immortales esse; remanent igitur post corpora, a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae dicta sunt (l. 2, c. 83 et 84), quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma: est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum; non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi, quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

Adhuc, Ostensum est supra (l. 3, c. 24) naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur, praesertim cum ostensum sit quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

Item, Sicut ostensum est (l. 3, c. 136), ex divina providentia peccantibus poena debetur et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines, ex anima et corpore compositi, peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus, et secundum corpus, praemium vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae ostensa sunt (l. 3, c. 26 et seqq.); multoties etiam in hac vita non puniuntur; quin imo, ut dicitur, *Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt confortatique divitiis?* Job, 21, 7. Necessarium igitur est ponere iteratam animae ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit.

CAPUT LXXX.

Objectiones contra resurrectionem.

Sunt autem quaedam quae resurrectionis fidem impugnare videntur.

In nulla enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero redire in esse, sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri; et ideo, quia quae corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur, non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

Item, Impossibile est esse idem numero (id) cujus aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest; nam, essentiali principio variato, semper variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum idem numero resumi non potest; potius enim erit novae rei creatio quam ejusdem reparatio. Videntur autem plura principiorum essentialium hominis per ejus mortem in nihilum redire: et primo quidem, ipsa corporeitas et forma mixtionis, cum corpus manifeste dissolvatur; deinde pars animae sensitiva et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt; ulterius autem, in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

Adhuc, Quod non est continuum idem numero esse non videtur; quod quidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis; si enim post sanitatem aliquis infirmatus iterato sanatur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero; quae enim sunt eadem numero secundum esse sunt idem.

Amplius, Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quidquid in corpore hominis fuit eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur, non solum propter capillos et ungues et pilos, qui manifeste quotidiana praecisione tolluntur, sed etiam propter alias partes corporis quae occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur; quae omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

Praeterea, Contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, et solum tali nutrimento nutriri, et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat: nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituatur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

Item, Illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis; non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum ut communiter omnes homines resurgant. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

Adhuc, Si per Christum liberamur et a culpa et a morte, quae est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

CAPUT LXXXI.

Solutio praemissarum objectionum.

Ad horum igitur solutionem considerandum est quod Deus, sicut supra (c. 52) dictum est, in in-

stitutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut, sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere; et talis quidem incorruptibilitas, etiamsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae. Animae igitur, praeter ordinem suae naturae a Deo aversae, subtracta est dispositio quae ejus corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

Secundum hoc igitur ad primum dicendum quod virtus naturae deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturae hoc fieri non possit ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia natura semper per formam aliquam operatur: quae autem habet formam jam est; unde nihil seipsum generare potest, sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile: cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium; unde, operatione naturae, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut superius (l. 3, c. 99) ostensum est; unde, cum virtus divina maneat eadem, etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

Quod vero secundo objiciebatur impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum; nam anima rationalis, quae est forma hominis, manet post mortem, ut superius est ostensum (l. 2, c. 79); materia etiam manet quae tali formae fuit subjecta sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex conjunctione igitur ejusdem animae numero ad eamdem materiam numero, homo unus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest: — Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur; et sic corporeitas cujuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae jam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura, et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subjecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit quod habeat tres dimensiones; est enim actus corporis alicujus. — Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.

Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest: — Uno modo, ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti; et sic, cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est (l. 1, c. 58), nec poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente, cedat in nihilum. — Alio modo, dicitur forma mixti qualitas quaedam composita et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde, si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praejudicat unitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendum est de parte nutritiva et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur; nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali; non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum, ut ostensum est (l. 2, c. 58). De humanitate vero non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex conjunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque; quia, cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur in secundo de Anima (text. comm. 8), illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius, sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu, forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem; et secundum hoc humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis; unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed, quia humanitas est essentia hominis, essentia autem rei est quam signat definitio, definitio autem rei naturalis non signat tantum formam, sed formam et materiam, necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo, differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium; dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo: homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia speciei essentialia; unde significatur per modum partis. Homo autem significat quaedam principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione; nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit; et propter hoc homo significat per modum totius; significat enim principia speciei essentialia in actu, individuan-

tia vero in potentia; Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod homo redit idem numero in resurrectione et humanitas eadem numero, propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem.

Quod vero tertio objicitur, quod esse non est unum, quia non est continuum, falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse; non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis; nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione formarum ad materiam; non enim excedunt materiam neque in esse neque in operari; anima vero rationalis manifestum est quod excedit materiam in operari; habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere; unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur ejus, quod erat compositi, manet, ipso corpore dissoluto, et, reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur, quod remansit in anima.

Quod etiam quarto objicitur resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine, dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam, partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem; cujus exemplum accipi potest ex igne, qui cum continue ardet, et unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. Sic etiam est in corpore humano; nam forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et aetates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur, ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia; nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem; quia etiam opere naturae super id quod puer habet aliquid additur aliunde ut ad perfectam perveniat quantitatem; nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto objiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quidquid fuit in homine materialiter resurgat in eo; et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta; in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit, et quod defuerit supplebitur omnipotentia Creatoris. Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cujus ei cujus carnes comestae sunt supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur quod, si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cujus perfectionem magis pertinebat; unde, si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem speciei, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui; unde semen resurget in genito et non in generante, et costa Adae resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturae principio. Si autem secundum eumdem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

Ad id vero quod sexto objectum est, ex his quae dicta sunt jam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animae esse corpori unitam; sed principium ejus activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhaereant nec ejus mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae in omnibus reparabitur; unde omnes a morte redibunt ad vitam; sed defectus personae non reparabitur nisi in illis qui Christo adhaeserunt, vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

CAPUT LXXXII.

Quod homines resurgent immortales.

Ex quo etiam patet, quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem merito suae passionis, naturae defectus reparavit qui in ipsam ex peccato provenerunt; ut enim dicit Apostolus, *Non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit*, Rom., 5, 15. Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem quam peccatum Adae ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent, a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

Praeterea, Illud quod est in perpetuum duraturum non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum moriantur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Oseae praedi-

xerat dicens: *Ero mors tua, o mors*, Oseae, 13, 14: ultimo autem destruetur in actu, secundum illud: *Novissima inimica destruetur mors*, 1 Cor., 15, 26. Est igitur secundum fidem Ecclesiae hoc tenendum quod resurgentes non iterum morientur.

Adhuc, Effectus similatur suae causae. Resurrectio autem Christi causa est futurae resurrectionis, ut dictum est (c. 79): sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, Rom., 6, 9. Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

Amplius, Si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animae separatae, quod est inconveniens, ut supra dictum est, ad quod evitandum ponuntur post resurgere; vel, si post secundam mortem non resurgent, nulla erit causa quare post primam resurgant. Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum et in prima resurrectione. Si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subjecto, quod videtur inconveniens; oportet enim quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio quae finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, cum omnis motus in aliud tendat.

Praeterea, Intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur; omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur, cujus quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei; unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso. Et hoc habet natura inquantum agit in virtute Dei, quae est prima radix perpetuitatis; unde etiam finis generationis esse ponitur a Philosopho (de Generat. et Corr., text. comm. 59) ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei; haec enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum; hoc enim jam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

Adhuc, Anima et corpus diverso ordine comparari videntur, secundum primam hominis generationem et resurrectionem ejusdem. Nam secundum generationem primam, creatio animae sequitur generationem corporis; praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit; in resurrectione autem corpus animae praeexistenti coaptabitur. Prima autem vita quam homo per generationem adipiscitur sequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quod per mortem privatur vita. Vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur erit perpetua, secundum conditionem incorruptibilis animae.

Item, Si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio vitae et mortis habebit speciem circulationis cujusdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur, nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum ejus similitudinem ad motus alios derivatur. Causabitur igitur alternatio mortis et vitae a corpore caelesti; quod esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturae excedit. Non igitur est ponenda hujusmodi alternatio mortis et vitae, nec per consequens quod resurgentia corpora moriantur.

Amplius, Quaecumque succedunt sibi in eodem subjecto habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus; omnia autem hujusmodi subjecta sunt motui caeli, quem tempus consequitur. Anima autem separata non est subjecta motui caeli quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur separationis ejus et unionis ad corpus non subjacet motui caeli. Non igitur est talis circulatio in alternatione mortis et vitae qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. Resurgent igitur de caetero non morituri.

Hinc est quod dicitur: *Praecipitabit Dominus mortem in sempiternum*, Isai., 25, 8; et: *Mors ultra non erit*, Apoc. 21, 4.

Per hoc autem excluditur error quorumdam antiquorum Gentilium, qui credebant eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, verbi gratia, sicut in saeculo Plato philosophus in urbe atheniensi et in eadem schola quae Academia dicta est discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato et eadem civitas et eadem schola iidemque discipuli repetiti et per innumerabilia demum saecula repetendi sunt, ut Augustinus introducit (1). Ad quod, ut ipse ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur: *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum*; *nec valet quisquam dicere*: *Ecce hoc recens est*; *jam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos*, Eccle., 1, 9-10. Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, ut Augustinus ibidem solvit. Et Aristoteles (de Generat., in fine) hoc ipsum docuit, contra praedictam sectam loquens.

CAPUT LXXXIII.

Quod in resurrectione non erit usus ciborum et venereorum.

Ex praemissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit: ad hoc enim cibos assumimus ut corruptio quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi evitetur. Est etiam in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent, ut ex dictis (c. 81) patet. Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit; ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuum conservari non potest secundum individuum in specie conservatur. Ostensum est autem (c. 82) quod re-

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 12.

surgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus.

Adhuc, Vita resurgentium non minus ordinata erit quam praesens vita, sed magis, quia ad illam homo perveniet, solo Deo agente; hanc autem consequitur, cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem; ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate, ut supra (c. 81) dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem; immoderata est enim quantitas quae debitam quantitatem excedit.

Amplius, Homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, cum cibus in corpus conversus sit, a quo nihil resolvitur, necesse est quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem. Oportebit ergo dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur; quod esse non potest, quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum, quia, ut dicitur in secundo de Anima (text. comm. 41), *omnium natura constantium terminus est magnitudinis et augmenti*. Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur; quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur.

Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit neque ex substantia ejus: tum quia hoc est contra rationem seminis; esset enim semen in corrumpi (1) et a natura recedens, et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum (de Generat. Animal., l. 1, c. 18): tum etiam quia a substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolvi poterit, nec etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utuntur, ut ostensum est. Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

Item, Venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eamdem habent naturam.

Amplius, Si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur, aut incorruptibiles erunt et immortales. — Si autem erunt incorruptibiles et immortales, multa inconvenientia sequuntur. Primo quidem, quia oportebit ponere quod illi homines sine peccato nascantur originali, cum necessitas moriendi sit poena consequens peccatum originale; quod est contra Apostolum dicentem quod *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit*, Rom., 5, 12. Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione, quae est a Christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascantur; et sic Christus non erit omnium hominum caput; quod est contra sententiam Apostoli dicentis quod, *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*, 1 Cor., 15, 22. Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio non sit similis generationis terminus; homines enim per generationem, quae est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. — Si autem homines qui tunc nascentur corruptibiles erunt et morientur, vel iterato resurgent vel non. Si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae; quod est inconveniens, cum sint ejusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgunt, debuit eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturae reparationem pertinet, ut ex dictis (c. 81) patet. Et praeterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

Adhuc, Si homines resurgentes venereis utentur et generabunt, aut hoc erit semper aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturae generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum: non enim erit ad conservationem speciei per generationem, cum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequitur igitur quod intentio naturae generantis sit ad infinitum; quod est impossibile. Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt; quare et a principio hoc eis attribuendum est ut venereis non utantur nec generent.

Si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum, non propter conservationem vel augmentum corporis, neque conservationem speciei vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem quae in his actibus exstit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit, patet quidem multipliciter haec inconvenienter dici:

Primo quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra dictum est. In hac autem vita, inordinatum et vitiosum est si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis vel prolis educandae. Et hoc rationabiliter; nam delectationes quae sunt in praemissis actionibus non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus ne animalia propter laborem ab istis actibus necessariis naturae desisterent; quod contingeret nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus et indecens si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

Adhuc, Vita resurgentium ad consequendam perfectam beatitudinem ordinatur. Perfecta autem beatitudo et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quae sunt delectationes ciborum et venereorum, ut ostensum est (l. 3, c. 28).

(1) *Esset semen in corrumpi*, i. e. esset in via corruptionis.

Non igitur oportet ponere in vita resurgentium hujusmodi delectationes esse.

Amplius, Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. Si igitur in statu futurae beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt essent aliqualiter delectationes praedictae; quod rationem temperantiae excludit; est enim contra temperantiae rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis frui magis possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica et omnis abstinentia gulosa. Si vero praedictae delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt, hoc esse non potest, quia omne quod est vel est propter alterum vel propter seipsum. Praedictae autem delectationes non erunt propter alterum; non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturae, ut jam ostensum est. Relinquitur igitur quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est hujusmodi vel est beatitudo vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes praedictae in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant; quod esse non potest, ut ostensum est. Nullo igitur modo hujusmodi delectationes erunt in futura vita.

Praeterea, Ridiculum videtur delectationes quaerere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, in quibus cum Angelis communicamus, quae erunt in Dei visione, quae nobis et Angelis erit communis, ut ostensum est (l. 3, c.51), nisi forte quis dicere velit beatitudinem Angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum; quod est omnino absurdum.

Hinc est quod Dominus dicit quod in *resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei*, Matth., 22, 30.

Per hoc autem excluditur error Judaeorum et Saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam Christiani haeretici sunt secuti, qui, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatio temporis dicunt eos qui tunc resurrexerint immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus aut potus ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt istos ista credentes Χιλιαστάς appellant graeco vocabulo; quod verbum e verbo exprimentes nos possumus *Millenarios* nuncupare, ut Augustinus dicit (1).

Sunt autem quaedam quae huic opinioni suffragari videntur. Et primo quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem, et tamen cibis et venereis uti potuit in illo statu, cum ante peccatum illi sit dictum: *Crescite, et multiplicamini*, Gen., 1, 28, et iterum: *Ex omni ligno paradisi comede*, Gen., 2, 16.

Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse: dicitur enim quod, *cum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis*, Luc., 24, 43; et dicit Petrus: *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die; et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis*, Act. Apost., 10, 40-41.

Sunt etiam quaedam auctoritates quae ciborum usum in hujusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiae, pinguium medullatorum, vindemiae defaecatae*, Isai., 25, 6; et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium patet ex hoc quod postea subditur: *Praecipitabit mortem in sempiternum, et auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie*, Ibid., 8. Dicitur etiam: *Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis*, Isai., 65, 13; et quod hoc referendum sit ad statum futurae vitae patet ex eo quod postea subditur: *Ecce ego creo caelos novos, et terram novam*, Ibid., 17. — Dominus etiam dicit: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei*, Matth., 26, 29; et dicit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*, Luc., 22, 29. — Et etiam dicitur quod *ex utraque parte fluminis*, quod erit in civitate beatorum, erit *lignum vitae, offerens fructus duodecim*, Apoc., 22, 2; et dicitur: *Vidi... animas decollatorum propter testimonium Jesu..., et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis. Caeteri mortuorum non vixerunt donec consummentur mille anni*, Apoc., 20, 4-5. Ex quibus omnibus praedictorum haereticorum opinio confirmari videtur. Haec autem non difficile est solvere.

Quod enim primo objicitur de Adam efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quamdam habuit personalem; nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quae competebat principio totius humani generis; et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, et per consequens quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum jam completo; et ideo generatio locum non habebit nec alimenti usus. Propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint nec ex eorum corporibus aliquid resolvi; Adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori, si non peccaret, et posset mori, si peccaret: et ejus immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab ejus corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus ejus perveniret.

De Christo autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandam suae resurrectionis veritatem; unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praejacentem materiam. Haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

Auctoritates vero quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur spiritualiter intelligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, ut animus noster ex his quae novit discat incognita amare; et secundum hunc modum, delectatio quae

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. xx.

est in contemplatione sapientiae et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum per usum ciborum in sacra Scriptura consuevit designari, secundum illud quod de Sapientia dicitur: *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam.... et insipientibus locuta est: Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis*, Proverb., 9, 2-5; et dicitur: *Cibabit illum* Dominus *pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum*, Eccli., 15, 3; de ipsa etiam Sapientia dicitur: *Lignum vitae est his qui apprehenderint eam; et qui tenuerit eam, beatus*, Proverb., 3, 18. Non igitur praedictae auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis Domini quae habentur Matth. 26 potest et aliter intelligi, ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit et bibit novum quidem vinum, id est novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem; et dicit: *In regno Patris mei*, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incepit.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis et prima resurrectione Martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli: *Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus*, Ephes., 5, 14. Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae in quo Martyres regnant cum Christo et alii Sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in caelesti patria, quantum ad animas; millenarius enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est figura solida, et radix ejus est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activae vitae cessabunt, quae ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum et ad alia quae sunt necessaria corruptibili vitae. Sola ergo occupatio contemplativae vitae in resurgentibus remanebit; propter quod dicitur de Maria contemplante quod *optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*, Luc., 10, 42. Inde est etiam quod dicitur: *Qui descenderit ad inferos, non ascendet nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus ejus*, Job, 7, 9-10, in quibus verbis talem resurrectionem Job negat qualem quidam posuerunt dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet aedificet domos et alia hujusmodi exerceat officia.

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora resurgentium erunt ejusdem naturae sicut prius.

Occasione autem praemissorum, quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes hujusmodi corpora ex contrariis composita non habere; quorum aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum, moti ex eo quod Apostolus dicit: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, 1 Cor., 15, 44. Alii vero ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia et aeri et ventis similia; nam et spiritus aer dicitur, ut sic spiritualia aerea intelligantur. Alii vero dixerunt quod in resurrectione animae resument corpora, non quidem terrena sed caelestia; occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit, de resurrectione loquens: *Et corpora caelestia, et corpora terrestria*, 1 Cor., 15, 40. Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus dicit, quod *caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt*, Ibid., 50; et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores. Sed harum opinionum error manifeste apparet.

Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli: *Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*, Philipp., 3, 21. Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens, quia, ut dicitur, post resurrectionem discipulis dixit: *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*, Luc., 24, 39. Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt, ex carnibus, et ossibus composita.

Adhuc, Anima unitur corpori sicut forma materiae. Omnis autem forma habet determinatam materiam; oportet enim esse proportionem actus et potentiae. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eamdem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante; et sic oportet quod sit consistens ex carnibus et ossibus et aliis hujusmodi partibus.

Amplius, Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et hujusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget ejusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce.

Item, Magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut ostensum est (l. 2, c. 83). Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

Praeterea, Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes ejus essentiales sint eaedem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

Has autem omnes falsas opiniones manifestissime Job excludit dicens: *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse..., et non alius*, Job, 19, 26-27.

Habent autem et singulae praedictarum opinionum propria inconvenientia.

Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile.

Non enim transeunt invicem nisi quae in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia, cum

substantiae spirituales sint omnino immateriales, ut ostensum est (l. 2, c. 49 et 50). Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

Item, Si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam spiritualem substantiam quae est anima aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem; non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura; quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spiritualis est per se subsistens.

Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aereum et ventis simile.

Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis habere determinatam figuram in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet quod sit in se terminabile, quia figura est quae termino vel terminis comprehenditur; aer autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aereum vel ventis simile.

Praeterea, Corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum, quia sine tactu nullum est animal; oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aereum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod corpus simplex, cum oporteat corpus per quod fit tactus esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat (de Anima 2, text. comm. 111, et infra). Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum et simile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus caeleste.

Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut jam dictum est. Hoc autem corpori caelesti non potest convenire, quia non est neque calidum neque frigidum neque humidum neque siccum neque aliquid hujusmodi, vel actu vel potentia, ut probatur in primo de Caelo (text. comm. 15). Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus caeleste.

Adhuc, Corpora caelestia sunt incorruptibilia, et ita transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphaerica, ut probatur in secundo de Caelo et Mundo (text. comm. 2). Non est igitur possibile quod accipiant figuram quae naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura caelestium corporum.

CAPUT LXXXV.

Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quam ante.

Quamvis autem corpora resurgentium sint futura ejusdem speciei cujus nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt, et primo quidem, quantum ad hoc quod omnia resurgentium corpora tam bonorum quam malorum incorruptibilia erunt; cuius quidem ratio triplex est.

Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni quam mali ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur vel poenam pro his quae gesserunt dum vixerunt in corpore. Praemium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum; similiter etiam peccato mortali debetur poena perpetua; quorum utrumque patet ex his quae determinata sunt (l. 3, c. 144). Oportet igitur quod utrinque corpus incorruptibile recipiatur.

Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quae est anima. Dictum est enim supra (c. 79) quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animae providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus secundum quod competit animae disponatur. Est autem anima incorruptibilis. Unde et corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora jam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus praestare poterit ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur: in cujus rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit illaesa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status quia hoc corpus quod nunc corruptibile est incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet, nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri; unde et Apostolus dicit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*, 1 Cor., 15, 53. Non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut praedictae opiniones posuerunt, sed quia hoc ipsum quod nunc est corruptibile incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt*, Ibid., 50, quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente; unde subjungit: *Neque corruptio incorruptelam possidebit*, Ibid., 50.

CAPUT LXXXVI.

De qualitate corporum glorificatorum.

Quamvis autem, merito Christi, defectus naturae in resurrectione tollatur ab omnibus communiter, tam bonis quam malis, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans; sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari, vel ab ordine hujusmodi gloriae propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animae, ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante, eo quod materia corporis humani, divina virtute, animae humanae quantum ad hoc subjicietur omnino; sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur.

Erit enim totaliter subjectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones et motus

et corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina visione fruens quadam spirituali claritate replebitur, ita, per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur; unde dicit Apostolus: *Seminatur* corpus *in ignobilitate, surget in gloria*, 1 Cor., 15, 43; quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud: *Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum*, Matth., 13, 43.

Anima etiam quae divina visione fruetur, ultimo fini conjuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum; et, quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediet; unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia; et hoc est quod Apostolus dicit ibidem: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*, 1 Cor., 15, 43. Infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animae in motibus et actionibus quas anima imperat; quae infirmitas totaliter tunc tolletur, virtute redundante in corpus ex anima Deo conjuncta; propter quod etiam dicitur de justis quod *tamquam scintillae in arundineto discurrent*, Sap., 3, 7; non quod motus sit in eis propter necessitatem, cum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam ejus desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali, quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animae immune erit ab omni malo, et quantum ad actum et quantum ad potentiam: quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, et propter hoc impassibilia erunt; quae tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus; utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam Apostolus dicit: *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione*, 1 Cor., 15, 42.

Rursus, Anima Deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit et ejus bonitatem participabit in summo secundum modum suum. Sic igitur et corpus perfecte subdetur animae et ejus proprietates participabit, quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus et in omnimoda perfectione naturae; tanto enim aliquid perfectius est in natura quanto ejus materia perfectius subditur formae; et propter hoc dicit Apostolus: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, 1 Cor., 15, 44. Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus, sed quia erit omnino subjectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subjacet et alimonia indiget.

Patet igitur ex praedictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum caelestium, ut Deum per essentiam videat, sicut est ostensum (l. 3, c. 51), ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates caelestium corporum, in quantum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum; et sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse caelestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde, cum dixisset quod sunt *corpora caelestia* et sunt *terrestria corpora*, subjungit quod *alia* est *caelestium gloria, alia terrestrium*, 1 Cor., 15, 40. Sicut autem gloria in quam humana anima sublevatur excedit naturalem virtutem caelestium spirituum, ut ostensum est (l. 3, c. 53), ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem caelestium corporum, ut sit major claritas, impassibilitas firmior, agilitas et dignitas naturae perfectior.

CAPUT LXXXVII.

De loco corporum glorificatorum.

Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem caelestium corporum consequantur, etiam in caelis locum habeant, vel magis super omnes caelos, ut simul cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur; de quo dicit Apostolus: *Qui ascendit super omnes caelos, ut impleret omnia*, Ephes., 4, 10.

Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, cum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animae est quod corpus ab anima perfectum elementorum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quamdiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animae motiva corpus in altum elevatur, et tanto amplius quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectae virtutis erit quando Deo per visionem conjungetur. Non igitur debet grave videri si tunc, virtute animae, corpus et ab omni corruptione servetur immune et supra quaecumque corpora elevetur.

Neque etiam huic promissioni divinae impossibilitatem affert quod corpora caelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora subleventur, quia a virtute divina hoc fiet ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint; cujus rei indicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos januis clausis intravit.

CAPUT LXXXVIII.

De sexu et aetate resurgentium.

Non est tamen aestimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt; quia, cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt, tam in maribus quam in feminis. Resurgent ergo membra hujusmodi in utrisque.

Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra (c. 83) ostensum est; quia, si propter hoc membra in resurgentibus

non erunt, pari ratione nec omnia membra quae nutrimento deserviunt in resurgentibus essent, quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra hujusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam; unde frustra non erunt.

Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta; et ipsa etiam naturae distinctio in omnibus perfectionem naturae demonstrabit et divinam sapientiam omnia cum quodam ordine disponentem commendabit.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*, Ephes. 4, 13. Non enim hoc ideo dictum est quod quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt obviam Christo in aera sit sexum virilem habiturus, sed ad designandam perfectionem Ecclesiae et virtutem. Tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens, ut ex praecedentibus et sequentibus patet. In aetate autem Christi, quae est aetas juvenilis, oportet omnes resurgere, propter perfectionem naturae quae in hac sola aetate consistit; puerilis enim aetas nondum perfectionem naturae consecuta est per augmentum, senilis vero aetas jam ab eo recessit propter decrementum.

CAPUT LXXXIX.

De qualitate corporum resurgentium in damnatis.

Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animae autem malorum naturam quidem habent, utpote a Deo creatam; sed voluntatem habebunt inordinatam et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturae est, integra reparabuntur, quia videlicet in aetate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum et absque omni defectu et corruptione, quem error naturae aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit: *Mortui resurgent incorrupti*, 1 Cor., 15, 52; quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis quam malis, ex his quae praecedunt et sequuntur in littera. Quia vero anima eorum erit secundum voluntatem a Deo aversa et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subjecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animae obedientia; sed magis erunt ponderosa et gravia et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae per inobedientiam a Deo sunt aversae. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc vel etiam magis, ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; sicut et ipsorum animae torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae. Erunt etiam eorum corpora opaca et tenebrosa, sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae. Et hoc est quod Apostolus dicit, quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur*, 1 Cor., 15, 51; soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis passio magis facta abjiciat a substantia (1); videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, anima a corpore separatur. Sed hoc totum accidit, supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis neque in malis, quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturae, ita ut jam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subjiciente; unde et potentia, quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata, per virtutem animae, ne possit in actum alterius formae reduci. Sed, quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subjecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium; affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis, propter sui excellentiam, contrariatur aequalitati complexionis et harmoniae quae est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare, cum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriae supra caelestia corpora elevabuntur, ita et locus infimus et tenebrosus et poenalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum; unde et dicitur: *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes*, Psalm., 54, 16; et dicitur quod *diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et Pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum*, Apoc., 20, 9-10.

CAPUT XC.

Quomodo substantiae incorporeae patiantur ab igne corporeo.

Sed potest venire in dubium quomodo diabolus, qui incorporeus est, et animae damnatorum, ante resurrectionem, ab igne corporali possint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum, sicut et Dominus dicit: *Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus*, Matth., 25, 41.

Non igitur sic aestimandum est quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possint quod earum natura corrumpatur per ignem vel alteretur aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne; substantiae enim incorporeae non habent naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari; neque etiam formarum sensibilium susceptivae sunt nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva et delectabilis. Neque etiam potest dici quod patiantur ab igne corporeo afflictionem, ratione alicujus contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur; quia substantiae

(1) *Omnis passio magis facta...* i. e. omnis passio, major facta, transmutet substantiam.

incorporeae organa sensuum non habent neque potentiis sensitivis utuntur. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cujusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae, sicut anima corpori humano alligatur ut det ei vitam, vel etiam absque hoc quod sit ejus forma, sicut necromantici daemonum virtute spiritus alligant imaginibus aut hujusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt; et hoc ipsum est eis in afflictionem quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

Est etiam conveniens quod damnati spiritus poenis corporalibus puniantur.

Omne enim peccatum rationalis creaturae ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Poena autem proportionaliter debet culpae respondere, ut voluntas per poenam in contrario ejus affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

Item, Peccato quod in Deum committitur, non solum poena damni sed etiam poena sensus debetur, ut ostensum est (l. 3, c. 145); poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et praecipue humana anima, peccat, inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur.

Praeterea, Si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus poenam sensus, ut ostensum est (l. 3, c. 145), oportet quod ex illo haec poena proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, nisi in quantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae quod spirituali substantiae conjungatur; quin imo hoc est delectabile ei et ad ejus perfectionem pertinens; est enim conjunctio similis ad simile et intelligibilis ad intellectum: nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur a quo secundum ordinem suae naturae libera esse debet. Conveniens igitur est ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod, licet corporalia quae de praemiis beatorum in Scripturis leguntur spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum, quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori conjungitur: punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quaedam etiam quae de damnatorum poenis in Scripturis dicta corporaliter leguntur spiritualiter accipi et velut per similitudinem dicta; sicut dicitur: *Vermis eorum non morietur*, Isai., 66, 24; potest enim per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii torquebuntur; non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quae incorruptibilia erunt. Fletus etiam et stridor dentium in spiritualibus substantiis nonnisi metaphorice intelligi possunt; quamvis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest, sed solum dolor cordis, conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.

CAPUT XCI.

Quod animae, statim post separationem a corpore, poenam vel praemium consequuntur.

Ex his autem accipere possumus quod, statim post mortem, animae hominum recipiunt pro meritis vel poenam vel praemium.

Sunt enim animae separatae susceptibiles poenarum, non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut ostensum est (c. 90). Quod autem sint susceptibiles gloriae, manifestum est ex his quae in tertio libro sunt tractata; ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae ad quam, dum esset conjuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat; in visione autem Dei ultima hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium. Nulla autem ratio esset quare differrentur poena et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur cum anima separatur a corpore, praemium vel poenam recipit pro his quae in corpore gessit.

Adhuc, In vita ista est status merendi vel demerendi; unde comparatur militiae et diebus mercenarii, ut patet: *Militia est vita hominis super terram: et sicut dies mercenarii dies ejus*, Job, 7, 1. Sed, post statum militiae et laborem mercenarii, statim debetur praemium vel poena bene vel male certantibus; unde dicitur: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*, Levit., 19, 13; Dominus etiam dicit: *Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum*, Joel, 3, 4. Statim igitur post mortem, animae vel praemium consequuntur vel poenam.

Amplius, Secundum ordinem culpae et meriti convenienter est ordo in poena et praemio. Meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam; nihil enim habet rationem meriti vel demeriti, nisi in quantum est voluntarium. Igitur tam praemium quam poena convenienter ab anima derivatur ad corpus; non autem animae convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione vel praemiatione animarum expectetur resumptio corporum; quin magis conveniens videtur ut animae, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel praemientur.

Item, Eadem Dei providentia creaturis rationalibus praemia debentur et poenae, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitae adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cujus est capax, nisi sit impedimentum, vel ex parte recipientis vel ex parte agentis. Cum igitur animae, statim cum fuerint separatae a corpore, sint capaces et gloriae et poenae, statim utrumque recipient; nec differtur vel bonorum praemium vel malorum poena quousque animae corpora reassumant.

Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest ne animae statim a corpore absolutae, ultimam mercedem

recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest nisi totaliter fuerit depurata, cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat; unde dicitur de sapientia quod *nihil inquinatum in eam incurrit*, Sap., 7, 25, et dicitur: *Non transibit per eam pollutus*, Isai., 35, 8. Polluitur autem anima per peccatum, in quantum rebus inferioribus inordinate conjungitur: a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta, ut supra dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae, vel propter negligentiam aliquam aut occupationem, aut etiam quia debitor poenae morte praevenitur; nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio, quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur charitas, cui praemium vitae aeternae debetur, ut apparet ex his quae in tertio libro dicta sunt. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio autem haec fit per poenas, sicut etiam in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset; alioquin, melioris conditionis essent negligentes quam sollicitì, si poenam quam hic pro peccatis non implent non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare purgatorjum ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli: *Sic cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*, 1 Cor., 3, 15. Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiae universalis, quae pro defunctis orat; quae quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur; non enim orat Ecclesia pro his qui jam sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem, statim post mortem, animae consequantur poenam vel praemium, si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturae confirmatur. Dicitur enim de malis: *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt*, Job, 21, 13; et: *Mortuus est et dives, et sepultus est in inferno*, Luc., 16, 22. Infernus autem est locus ubi animae puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet; ut enim habetur Luc., 23, 43, Dominus in cruce pendens latroni dixit: *Hodie mecum eris in Paradiso*. Per paradisum autem intelligitur praemium quod repromittitur bonis, secundum illud: *Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in paradiso Dei mei*, Apoc., 2, 7.

Dicunt autem quidam quod per paradisum non intelligitur ultima remuneratio quae erit in caelis, secundum illud: *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis*, Matth., 5, 12, sed aliqualis remuneratio quae erit in terra; nam paradisus locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur quod *plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat*, Gen., 2, 8.

Sed si quis recte verba Sacrae Scripturae consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio quae in caelis promittitur Sanctis statim post hanc vitam datur. Apostolus enim, cum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod *id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis quae videntur sed quae non videntur; quae enim videntur temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna sunt*, 2 Cor., 4, 17-18, quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in caelis, — ut ostenderet quando et qualiter haec gloria habeatur, subjunxit: *Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manu factam, aeternam in caelis*, 2 Cor., 5, 1; per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad aeternam et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio Divinitatis, sicut Angeli fruuntur in caelis.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse quod, statim dissoluto corpore, domum aeternam habemus in caelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re, manifeste hoc est contra intentionem Apostoli; quia etiam dum hic vivimus habituri sumus caelestem mansionem secundum praedestinationem divinam, et jam eam habemus in spe, secundum illud: *Spe enim salvi facti sumus*, Rom., 8, 24. Frustra igitur addidit: *Si terrena domus nostra hujus habitationis dissolvatur*, 2 Cor., 5, 1; suffecisset enim dicere: *Scimus quod aedificationem habemus ex Deo etc.* Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: *Scientes quoniam, dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino* (*per fidem enim ambulamus, et non per speciem*); *audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum*, 2 Cor., 5, 6-8. Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, scilicet separari, nisi statim essemus praesentes ad Dominum. Non autem sumus praesentes nisi quando videmus per speciem; quamdiu enim ambulamus per fidem et non per speciem, peregrinamur a Domino, ut ibidem dicitur. Statim igitur cum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt: quod est ultima beatitudo, ut in tertio (libro) ostensum est. Hoc autem idem ostendunt et verba ejusdem Apostoli dicentis: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo*, Philipp., 1, 23: Christus autem in caelis est: sperabat igitur Apostolus, statim post corporis dissolutionem, se perventurum ad caelum.

Per hoc autem excluditur error quorumdam Graecorum, qui purgatorium negant et dicunt animas, ante corporum resurrectionem, neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi.

CAPUT XCII.

Quod animae Sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono.

Ex his autem apparet quod animae, statim cum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur, ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum neque de malo in bonum.

Quamdiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnae et militiae; oportet enim ut sollicite resistat malo ne ab ipso vincatur, vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim cum anima a corpore separatur, non est in statu militiae vel pugnae, sed recipiendi

praemium vel poenam pro eo quod legitime vel illegitime certavit; ostensum est enim (c. 91) quod statim vel praemium vel poenam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest.

Item ostensum est (l. 3, c. 61 et 62) quod beatitudo, quae in Dei visione consistit, perpetua est: et similiter ostensum est (l. 3, c. 144) quod pro peccato mortali debetur poena aeterna. Sed anima beata esse non potest. si voluntas ejus recta non fuerit; desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur, et recta est per hoc quod fine fruitur; non potest autem simul esse quod a fine avertatur et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

Amplius, Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata; unde non potest velle non esse beata; potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam; et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur sicut in finem; puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui jam beati sunt apprehendunt id in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis et ultimi finis; alias, in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere.

Item, Cuicumque sufficit id quod habet non quaerit aliud extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo; alias non impleretur ejus desiderium. Ergo quicumque est beatus nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

Praeterea, Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus; nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens; propter quod. dicitur: *Errant qui operantur malum*, Proverb., 14, 22; et Philosophus (Ethic. 3, c. 3) dicit quod omnis malus est ignorans. Sed anima quae est vere beata nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in tertio (libro) est ostensum.

Adhuc. Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest, antequam in prima principia resolutio fiat, in qua resolutione jam facta scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quamdiu igitur finem ultimum non consequitur voluntas nostra, potest perverti, non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter seipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

Amplius, Bonum, inquantum hujusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata, videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum. Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes. Voluntates igitur beatorum sunt maxime conformes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversae.

Item, Quamdiu aliquid est natum moveri ad alterum nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine; quod est contra beatitudinis rationem. Manifestum est igitur quod animae quae statim post mortem fiunt beatae redduntur immutabiles secundum voluntatem.

CAPUT XCIII.

Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Similiter etiam et animae quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae redduntur immutabiles secundum voluntatem.

Ostensum est enim (l. 3, c. 144) quod peccato mortali debetur poena perpetua animarum. Non autem esset perpetua poena animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius, quia iniquum esset quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.

Praeterea, Ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est et maxime afflictiva, quia, inquantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quae recte fiunt; et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

Adhuc, Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae dicta sunt (l. 3, c. 156 et 157). Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animae damnatae in melius mutare voluntatem.

Praeterea, Sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animae separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini quem in hac vita sibi praestituerunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CAPUT XCIV.

De immobilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis.

Sed, quia quaedam animae sunt, quae statim post separationem ad beatitudinem non perveniunt nec tamen sunt damnatae; sicut illae quae secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est (c. 91), ostendendum est quod nec etiam hujusmodi animae, postquam fuerint a corpore separatae, possunt secundum voluntatem mutari.

Beatorum enim et damnatorum animae habent immobilem voluntatem ex fine cui adhaeserunt, ut ex dictis patet. Sed animae quae secum aliquid purgabile deferunt in fine non discrepant ab animabus beatis; decedunt enim cum charitate, per quam inhaeremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt.

CAPUT XCV.

De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus, post separationem a corpore.

Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim, ut dictum est (c. 93), se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret ex corruptione naturae proveniret; unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam aut e converso, nisi per mutationem naturae; non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones; et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem; quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit, ut Philosophus dicit (Ethic. 1, c. 8) quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista, per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad desiderium finis illius. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis, quamdiu est anima corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione quae cito transit; unde et desiderium finis de facili removetur, ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicujus boni vel mali per aliquem habitum; et ista dispositio non de facili tollitur; unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest.

Sic igitur manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata; dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem bene vult, male autem quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere; electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem; quia, sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis. Substantiae autem separatae, scilicet Angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni quam animae; quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animae, sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire; et ideo, statim quod (1) debito fini vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione immobilitatem voluntatis amittant; sed (quod) in ea perseverent, quia, ut supra (c. 86) dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt.

CAPUT XCVI.

De finali judicio.

Ex praemissis igitur apparet quod duplex est retributio pro iis quae homo in vita gessit: una secundum animam, quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur; secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur, secundum diversitatem meritorum, judicium requirit. Necesse est ergo duplex esse judicium: unum quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium; aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam et corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Et, quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit, sibi competit illud commune judicium quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur; propterea de eo dicitur: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est*, Joan., 5, 27.

Oportet autem judicium proportionale esse his de quibus judicatur. Et, quia finale judicium erit de praemio vel poena visibilium corporum, conve-

(1) *Statim quod*, i. e. statim cum.

niens est ut illud judicium visibiliter agatur: unde etiam Christus in forma humanitatis judicabit, quam omnes possunt videre, tam boni quam mali; visio autem divinitatis ejus beatos facit, ut ostensum est (l. 3, c. 51); unde a solis bonis videri poterit. Judicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Licet autem Christus in illo finali judicio auctoritatem habeat judicandi, judicabunt tamen simul cum illo, velut judicis assessores, qui ei prae caeteris adhaeserunt, scilicet Apostoli, quibus dictum est: *Vos, qui secuti estis me..., sedebitis super sedes judicantes duodecim tribus Israel*, Matth., 19, 28, quae promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur.

CAPUT XCVII.

De statu mundi post judicium.

Peracto igitur finali judicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, ut est ostensum (l. 3, c. 81), tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruit statui hominum qui tunc erunt. Et, quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporali tolletur generationis et corruptionis status; et hoc est quod dicit Apostolus, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei*, Rom., 8, 21. Generatio autem et corruptio quae est in inferioribus corporibus, ex motu caeli causatur; ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet quod etiam motus caeli cesset; et propter hoc dicitur quod *tempus non erit amplius*, Apoc., 10, 6. — Non debet autem impossibile videri quod motus caeli cesset. Non enim motus caeli sic est naturalis, sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum; sed dicitur naturalis inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum: principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut ostensum (l. 3, c. 22). Movetur igitur caelum sicut ea quae a voluntate moventur; voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus caeli non potest esse ipsum moveri; motus enim, cum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Non potest dici quod finis caelestis motus sit ut corpus caeleste reducatur secundum *ubi* de potentia in actum; quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci, quia, dum corpus caeleste est actu in uno *ubi* est in potentia ad aliud, sicut est de potentia materiae primae respectu formarum. Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt, ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut ostensum est (l. 3, c. 81). Motus igitur caeli praecipue est propter generationem hominum; in hoc enim maximam divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut ostensum est (l. 2, c. 87). Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum, quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desistere.

Cessante tamen motu caeli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate divinae bonitatis. Creavit enim res ut essent; unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit. Habent autem naturam ut sint perpetua, secundum totum et partem, corpora caelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum; nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Haec igitur secundum substantiam remanebunt, in ultimo illo statu mundi, quae quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest; alia vero, animalia et plantae et corpora mixta, quae totaliter sunt corruptibilia secundum totum et partem, nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: *Praeterit figura hujus mundi*, 1 Cor., 7, 31, quia haec species mundi quae nunc est cessabit, substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur: *Homo, cum dormierit, non resurget; donec atteratur caelum*, Job, 14, 12, idest donec ista dispositio caeli cesset qua movetur et in aliis motum causat.

Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis et corruptibilium consumptivum, consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent convenientissime fiet per ignem; et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum: et hoc est quod dicitur: *Caeli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii*, 2 Petr., 3, 7; ut per caelos non ipsum firmamentum intelligamus in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos caelos aereos terrae vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis (c. 86) patet, oportebit quod etiam creatura corporalis quamdam claritatis gloriam suo modo consequatur; et hinc est quod dicitur: *Vidi caelum novum, et terram novam*, Apoc., 21, 1, et: *Ego creo caelos novos, et terram novam; et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor; sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum*, Isai., 65, 17-18. Amen.

FINIS SUMMAE PHILOSOPHICAE.

FR. JO. FRANC. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

Ordinis Praedicatorum

DISSERTATIO

I. Veteres allegantur qui recensent S. Thomae opus, quod Summa contra Gentiles *inscribi solet, hortatore S. Raimundo de Pennafort elucubratum.*

Praeclarissimum opus, quod *Summa contra Gentiles* vulgo inscribi solet, γνήσιον S. Thomae aquinatis foetum agnoscunt omnes. Servatam hactenus methodum sequor ego, veteresque primo loco scriptores affero, qui hocce S. Thomae opus recensuerunt.

Ptolomaei lucensis verba sunt (*Hist. Eccl.*, lib. 22, c. 24): « Scripsit etiam tempore ejusdem Pontificis (Urbani IV) librum contra Gentiles ».

Guillelmus de Tocco (Vita Aquinatis, c. 4, num. 18, apud Bollandi continuatores): « Scripsit etiam Librum (ait) qui intitulatur Contra Gentiles, stylo disertum, et rationum novitate et subtilitate profundum. In quo miro modo ostendit quod ex proprio ingenio habuit et quod, raptu mentis in Deum, orationibus impetravit ».

Librum quem vocant Ptolomaeus et Guillelmus de Tocco, *Summam* et *Opus* vocant alii, in quatuor libros tributum. Ait enim Bernardus Guidonis (apud Echardum et Oudinum): « Scripsit et librum qui intitulatur *Summa contra Gentiles*, quem in quatuor libros distinxit, in uno tamen volumine. Est autem opus hoc stylo disertum, etc. ».

Bartholomaeus Loghoteta (Fragm. apud Baluzium): « Opus contra Gentiles quod continet quatuor libros ».

Nicolaus Trivetus (Chronic. ad ann. 1274): « Contra Gentiles IV Libros scripsit ».

Joannes de Columna: « Summam contra Gentiles fecit ». — Paria demum sunt quae perhibent testimonia Valleoletanus, Pignonus, S. Antoninus.

Hanc inceptam lucubrationem completamque ab Aquinate, hortatore S. Raimundo de Pennafort, qui totus incumbebat in conversionem Maurorum et Infidelium, memoriae posterorum tradidit Petrus Marsilius. Tertiodecimo saeculo et insequenti ineunte florebat vir illustris, catalanus natione, Domus nostrae barchinonensis professus Ordinis Praedicatorum; multis nominibus probitatis et litterarum peritiae spectabilis. Commentarium scripsit *de Gestis Jacobi I, regis Aragonum*; quo ex opere, hactenus inedito, prolixum de S. Raimundo testimonium desumptum prostat apud Franciscum Diagum, in Historia ejusdem Sancti hispanice scripta ac typis edita anno 1601, et apud Joannem Tamayo de Salazar, tom. I Martyrologii hispanici, ac demum inter Testimonia selecta, quae *Summae Raimundinae* praemissa legimus in editione ab honorato Vincentio Laget accurata, ac Veronae, anno 1744, recusa. Verba sunt: « Conversionem etiam Infidelium ardenter desiderans, rogavit eximium Doctorem Sacrae Paginae, Magistrum in Theologia F. Thomam de Aquino, ejusdem Ordinis......, ut opus aliquod faceret contra Infidelium errores per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti Patris humilis deprecatio requirebat, et *Summam* quae *contra Gentiles* intitulatur composuit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur ». Suppari testi denegeganda fides non est. Ad annum 1275 vitam egit S. Raimundus, proque zelo, quo Sarracenorum et Infidelium salutem aeternam deperibat, potuit Aquinati opus injungere, aut operis jam concepti complementum suadere, quod eorum ad conversionem maxime utile foret. Calamo Petri Marsilii scripta prostat *S. Raimundi Vita*, eademque Barchinone, anno 1601, typis edita; quae tamen non est nisi *Excerptum* ex Commentario *de Rebus Gestis Jacobi I, regis Aragonum*. Elogium ejus accuratissimum consule apud Echardum, inter Scriptores Ordinis Praedicatorum.

II. Genuinus operis titulus constituitur.

Praestantissimum opus in editis passim exemplis inscribitur *Summa Catholicae Fidei contra Gentiles*, aut *Summae Catholicae Fidei contra Gentiles Libri quatuor*. De tituli antiquitate dubitare non sinunt Bernardus Guidonis, Joannes Columna, Petrus Marsilius. Ait primus: « Scripsit et librum qui intitulatur *Summa contra Gentiles* ». Alter: « *Summam contra Gentiles* fecit ». Postremus: « *Summam*, quae *contra Gentiles* intitulatur composuit ». Non adeo constantem hanc fuisse operis inscriptionem, aliorum testimonia evincere videntur. Illud appellat Ptolomaeus lucensis *Librum contra Gentiles;* Logotheta, *Opus contra Gentiles;* Guillelmus de Tocco, *Librum qui intitulatur contra Gentiles.* In Mss. demum codicibus dictum legimus: *Librum de Veritate fidei contra errores Infidelium.*

Secundum libri primi caput diligentius expendens ego, intentionem auctoris et propositum adsequor, inscribendumque putaverim opus *de Veritate Fidei Catholicae.* Textum integrum Aquinatis affero, « Propositum, inquientis, nostrae intentionis est veritatem, quam Fides Catholica profitetur, pro

nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios ». Generatim istos in calce capitis enumerat: « Mahumetistarum et Paganorum, qui non consentiunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturae Judaeorum, contra quos disputare possumus per Vetus Testamentum, et Haereticorum, contra quos per Novum ». Quod ergo elucubravit opus non vocat *Summam* Thomas, neque adamussim illa verba *contra Gentiles* conveniunt; cum non solum Paganos, verum etiam Mahumetanos, Judaeos et homines heterodoxos eodem in opere confutaverit. Hinc eadem verba, ipsa forme Aquinatis aetate, non alia de causa adjecta existimaverim, nisi quia potior pars operis contra Gentiles insumitur.

Obvia difficultas emergit ex illis divinis veritatibus quas diligenter et prolixe illustrat Aquinas, caeteroqui lumini naturae perviis. Hujusmodi sunt Supremi Numinis existentia et unitas ac caetera plura divina attributa, ut potentia et providentia; quae, sicuti *Veritates Fidei Catholicae* appellari non debuisse videntur, ita titulus operis non fuerit *de Veritate Fidei Catholicae*. Hanc ipse Thomas difficultatem praeoccupat, omnemque tollit de genuino, quem adscruimus, titulo dubitationem. Distinguit namque (l. 1, c. 3) « duplicem veritatis divinae modum » ; alterius quidem, quae « facultatem omnem humanae rationis excedit »; alterius etiam, « ad quam ratio naturalis pertingere potest ». Primi generis veritates sola Dei libera revelatione innotescunt; credimus eas, at scire non possumus. Veritates alterius generis humanae scientiae subesse possunt; easdemque tamen, tametsi « inquisitioni rationis perviae sint, supernaturali revelatione proponi credendas debuisse » pluribus ostendit Sanctus Thomas. Hinc fit integrum veluti corpus Fidei Catholicae utroque constitui veritatum genere, quae ad utramque classem pertinent; easque sine dubio sacrae Scripturae praestant, quae divinam revelationem complectuntur. Potuit ergo debuitque opus a Thoma compositum aptissimo inscribi *de Veritate Fidei Catholicae*, in quo praedictae veritates omnes exponuntur et vindicantur.

III. Definitur tempus quo illud Aquinas confecit.

Ad tempus quo elucubratum opus fuit definiendum sermo noster convertitur. Certas patefacit temporarias notas Ptolomaeus lucensis. In libro Historiae Ecclesiasticae XXII (c. 23), diserte narrat « anno domini 1261, in Cathedra Petri Urbanum IV sedisse, assumptum in decollatione S. Joannis Baptistae; sedisse autem tribus annis, mense uno ». Addit, insequente capite, « tunc Fratrem Thomam rediisse de Parisiis ex certis causis; ad petitionem Urbani, multa fecisse et scripsisse »; ac etiam, « tempore ejusdem Pontificis, librum contra Gentiles » ab eo confectum. A die 29 augusti anni 1261 tenuit Romanam Sedem Urbanus ad annum 1264, diemque 2 mensis octobris; quod utique temporis intervallum est quo Thomas operi contra Gentiles seu de Veritate Fidei Catholicae elaborando insudavit. Laurea magisterii jampridem in parisiensi Universitate donatus fuerat, ut verissime scribere Petrus Marsilius potuerit S. Raimundum de Pennafort « rogavisse eximium Doctorem Sacrae Paginae, Magistrum in Theologia, Fratrem Thomam de Aquino, ut opus aliquod faceret contra Infidelium errores ».

In processu canonizationis, narratio quaedam legitur, Fratri Antonio de Brixia facta a Fratre Nicolao de Marsiliaco, quae calculis Ptolomaei lucensis repugnari videtur. Verba refero quae habentur c. 7, num. 67, apud Bollandi Continuatores, ad diem VII mensis martii: « Frater Antoni, ego fui cum » Fratre Thoma Parisiis, et coram Deo dico quod » nunquam vidi hominem tantae puritatis et pau- » pertatis amatorem; qui, cum scriberet et compo- » neret *Librum contra Gentiles*, non habebat chartas » sed in schedulis scripsit ipsum ». Parisios Thomas proficiscitur, anno 1245, ibique degit ad finem anni 1248, sacrae Theologiae auditor sub Alberti Magni disciplina. In amplissimam remigravit urbem anno 1253, quo agones scholasticos pro adsequendo magisterii gradu sustinere caepit. Dissidio composito quod parisienses Academici moverant contra Fratres Mendicantes, nonnisi anno 1256 aut insequente 1257 effectus renuntiatusque magister, scholam Theologiae nomine suo rexit. Post biennium, regimen scholae, pro more, cessit aliis; discedit Parisiis, Religionis et Ordinis negotia alibi petractaturus, ac demum in Italiam revertitur, Petri cathedram tenente Urbano IV. Ad ipsum parisiense gymnasium, secunda vice regendum, anno 1269 missus est; expletoque munere, in Italiam anno 1271, revertitur. Hanc ego chronographiam in aliis dissertationibus, veterum probatissimorum testium fide, veluti certiorem digessi. Qua posita, laudati Scriptores duo, Ptolomaeus lucensis et Nicolaus de Marsiliaco, qui tradere repugnantia videtur, facillimo negotio revocari ad concordiam possunt. Parisiis nempe, post annum 1253 vel etiam 1256, opus contra Gentiles animo moliebatur Thomas ipsumque delineare inceperat, ut Nicolaus de Marsiliaco testatur; quod ab ipso demum reduce in Italiam, post annum 1261, completum est perfectumque, teste Ptolomaeo.

Refert Ludovicus Valleoletanus eo Aquinatem tempore in hujus operis elucubrationem incubuisse, cum ad mensam S. Ludovici, Francorum Regis, accumbens, in ea verba erupit: « Modo conclusum est contra haeresim Manichaei ». Id ergo acciderit, cum Parisiis opus delineabat Thomas, regens prima vice gymnasium Sanjacobaeum, post annum 1254, quo in regnum ex Oriente remigraverat Rex Sanctissimus.

At rem hanc ad *Summam Theologicam* refert Guillelmus de Tocco. Verba sunt disertissima in Vita (c. 7, num. 44): « Cum semel S. Ludovicus, » Rex Franciae, ipsum (Thomam) ad mensam » suam invitasset, et ipse se humiliter excusasset » propter opus *Summae in Theologia*, quod dictaret » tunc temporis, obnitente autem mandato Regis..., » dimisso suo studio, cum illa imaginatione, quam » manens in cella conceperat, accessit ad Regem. » Juxta quem existens in mensa, subito veritate » fidei inspirata, mensam percussit et dixit: « Mo- » do conclusum est contra haeresim Manichaei ». S. Ludovicus, nova in Sarracenos expeditione suscepta, Parisiis anno 1270 discessit kalendis martiis, ut habet Chronographia Spondani. Eam in urbem regiam, anno 1269, remigraverat Thomas, iterum ad regendum gymnasium nostrum in Comitiis Ordinis ad Pentecostem celebratis designatus; quo tempore *Theologicam Summam*, teste Ptolomaeo lucensi, elaborabat. Hinc tempus patet quo ad mensam regis invitari potuerit, seseque pro excusato

haberi, humiliter exoraverit « propter opus *Summae in Theologia* ».

Bollandi continuatores (not. E) admonent in eo, quo utebantur, codice msc. legi: « propter *Summae Compendium* ». Theologiae compendium a Thoma confectum veteres Scriptores testantur, illudque inter Opuscula prostat. Sed haec opera levior, ut habet Echardus in Notis ad Elogium Aquinatis, non legitimam praebuisset excusationem ut a mensa Regis se retraheret; neque tamen inverisimile videtur *Compendio Theologico* etiamtunc adlaborare subcisivis horis potuisse Thomam.

IV. Operis distributio.

In Libros quatuor tributum a sanctissimo Auctore prostat Opus. Singulis praemissum legitur Prooemium. Uno absolvuntur capite, quae tertio libro et quarto Prooemia praefixa sunt; capita complectuntur plura, quae librum primum praecedunt et secundum. Singula vero ab aliquo ducta sunt aptissimo sacrae Scripturae textu.

Tum naturalem Theologiam, tum revelatam versat omnem Aquinas. Divinas veritates illas tametsi divina manifestatis revelatione, naturae tamen lumine adsequibiles, exponit ac vindicat duobus integris primis libris ac tertii parte. Tuetur ac illustrat libro quarto Mysteria Fidei, quae luminis naturalis vim, potestatem et efficaciam excedunt; cujusmodi sunt Personarum trinitas, Filii divinitas et Spiritus Sancti, Verbi Dei incarnatio, una in duplici natura persona cum duplici voluntate et operatione, Conceptio ex Virgine matre, Sacramenta, Resurrectio corporum, judicium finale. Tertii superioris libri partem residuam in iis exponendis legis evangelicae documentis insumit, quae ad partem moralem pertinent: ultima vera hominis beatitate, amore Dei ejusque cultu, consiliis evangelicis, peccato, et merito, ac debita poena, divinae gratiae auxiliis.

V. Theologia naturalis et revelata simul conjunctae, ac methodus quae in utraque illustranda servatur.

Non eodem in utraque Theologia, naturali et revelata, procedit modo prudens ac sapiens Thomas. Primi generis veritates explanat contrariosque errantis humanae mentis refellit lapsus, principiis adhibitis naturae lumine notis ac philosophorum testimoniis, robustamque confirmationem addit, quae sumitur ex divina revelatione Sanctorumque Ecclesiae Patrum documentis; v. g. Dei aeternitatem argumentis plurimis, quae naturalis luminis penetratione efformantur, probat ac evincit. Tum revelationis testimonium postremo adducit, « Huic autem veritati, inquiens, divina auctoritas testimonium perhibet. Unde: *Tu autem, Domine, in aeternum permanes* (*Psalm.*, 101). Et: *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (*Ibid.*) ». Pari modo, philosophicis rationibus docet (l. 1, c. 22) « quod in Deo idem est esse et essentia », additque Dei revelationem in calce capitis: « Hanc autem sublimem veritatem, inquiens, Moyses a Domino est edoctus, qui, cum quaereret a Domino dicens: *Si dixerint ad me filii Israel, quod est Nomen ejus, quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum: sic dices filiis Israel* (*Exod.*, 3, 13, 14) ». Hanc passim aut frequentius adhibet ille servatque methodum.

Generis alterius veritates, quae Mysteria Fidei appellantur, divinae revelationis lumine, quod fulget in Veteris Novique Testamenti libris, veluti proprio ac nativo, illustrat Aquinas; naturalesque postea ac philosophicas rationes addit, ut lumini naturali haud unquam revelationem repugnare ostendat, ejusdemque luminis industria probabiles quasdam Mysteriorum Fidei verisimilitudines proponat ac hostium qui eodem abutuntur lumine sophismata depellat. Insigne exemplum offert secundum caput libri quarti ubi quaeritur: Quid sit generatio, paternitas et filiatio in divinis? Thomae responsio haec est: « Principium autem considerationis a secreto Divinae » Generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae » Scipturae documenta teneri debeat praemittamus. » Dehinc vero ea quae contra veritatem Fidei Infidelitas adinvenit argumenta ponamus; quorum » solutione subjecta, hujus considerationis propositum consequemur. Tradit igitur nobis sacra Scriptura in Divinis Paternitatis et Filiationis nomina, » Jesum Christum Filium Dei contestans, quod in » Scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur. » Dicitur enim: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius* (*Matth*, 11, 27). » Adhuc Marcus suum Evangelium incipit dicens: » *Initium Evangelii Jesu Christi Filii Dei.* Joannes » etiam Evangelista hoc frequenter ostendit. Dicit » enim: *Pater diligit Filium; et omnia dedit in* » *manu ejus* (*Joann.*, 3. 35). Et: *sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult* » *vivificat* (*Joann.*, 5 21). Paulus etiam Apostolus » haec verba frequenter interserit. Dicit enim: *segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat* » *per Prophetas suos in Scripturis Sanctis de Filio* » *suo* (*Rom.*, 1, 1-3). Et: *Multifariam multisque* » *modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis* » *novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* » (*Hebr.*, 1, 1 et 2 . Hoc etiam traditur, licet rarius, in Scripturis Veteris Testamenti. Dicitur » enim: *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii* » *ejus, si nosti?* (*Proverb.*, 30, 4). In Psalmo legitur: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu*, » (*Psalm.*, 2, 7). Et iterum: *Ipse invocavit me,* » *Pater meus es tu* (*Psalm.*, 88, 27). Et, quamvis » haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum » alium retorquere, ut quod dicitur: *Dominus dixit* » *ad me, Filius meus es tu*, ad ipsum Davidem » referatur, quod vero dicitur: *Ipse invocavit me,* » *Pater meus es tu*, Salomoni attribuatur, tamen » ea quae conjunguntur utrique hoc omnino non » ita esse ostendunt. Neque enim Davidi potest » competere quod additur: *Ego hodie genui te* et » quod subditur: *Dabo tibi gentes hereditatem tuam,* » *et possessionem tuam terminos terrae*; cum ejus » regnum non usque ad terminos terrae fuerit dilatatum, ut Historia libri Regum declarat. Neque » etiam Salomoni potest omnino competere quod » dicitur: *Ipse invocavit me, Pater meus es tu*; cum » subdatur: *Ponam in saeculum saeculi semen ejus,* » *et thronum ejus sicut dies caeli* (*Psalm.*, 88, 30); » unde datur intelligi quod, quia quaedam praemissis verbis annexa Davidi vel Salomoni possint » congruere, quaedam vero nequaquam, de Davide » et Salomone haec verba dicantur secundum » morem Scripturae in alterius figuram, in quo » universa compleantur ». Heic habes accuratissimam regulam, quam postea pluribus illustrarunt Huetius, Bossuetus, Calmetus, Marchius, Vitringa,

Deylingius, aliique plures, discernendi praeter vaticinia proprie dicta, figuras illas eosque typos, qui Davidem quidem v. g. aut Salomonem aut alium quemvis adumbrant oblique, improprie, obscure et quasi per vim, cum recto et plano sensu in Christum ferantur.

Pergit Doctor Angelicus Generationem in Divinis exponere similibus luculentissimis Revelationis divinae testimoniis; tum praeterea (c. 11) Divinitatem Filii patefacere, ac photinianos, sabellianos arianosque errores propulsare, ipsorumque Paganorum, quae opponebantur, argumenta refellere; quod insequentibus capitibus egregie praestat. Methodus haec toto eo libro constantissime servatur. Hinc vana ac jure nullo fulta vetus ea querela Petri de Alliaco, in Tractatu quem contra Joannem de Montesono scripsit, circa annum Domini 1388, (c. 3, concl. 3, corollar. 1) apud Carolum Duplessium d' Argentrè in Collectione judiciorum de Novis erroribus, et apud Launoium, in libro de Varia Aristotelis Fortuna (c. 10). « In ipsis arduissimis Fidei articulis, inquientis, et humanam rationem transcendentibus, utitur ipse (Thomas) dictis Aristotelis, et immiscet ejus philosophiam doctrinae fidei, sicut patet cuilibet intuenti; quod praebet occasionem errandi ». Haec instaurata querela a Casimiro Oudino et Jacobo Bruckero, in peculiari Dissertatione mihi est refutanda (1).

Humanas rationes ac philosophorum dicta frequentius ab Aquinate adhibita haud sane infitiamur. Cur vero his Thomas usus fuerit quodve insit eisdem momentum, cum ad supremas divinas veritates exponendas trahuntur, ipse docet Praeceptor Angelicus locis plurimis. Insignem affero textum, qui libro primo operis (c. 8), de quo agimus, habetur: » Considerandum etiam videtur quod res quidem » sensibiles (et creaturae omnes), *ex quibus humanae ratio* cognitionis principium sumit, *aliqualem vestigium in se divinae imitationis* retinent (videlicet quod sunt, et bonae sunt), ita » tamen *imperfectum* quod ad declarandam ipsius » Dei substantiam *omnino insufficiens* invenitur. » Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, » similitudinem, cum agens agat sibi simile; non » tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem » *semper* pertingit. *Humana igitur ratio*, ad cognoscendum *Fidei veritatem*, quae solum videntibus Divinam substantiam (altiori lumine gloriae » roboratis) potest esse notissima, ita se habet » quod ad eam potest *aliquis veras similitudines* » colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc quod » praedicta veritas, *quasi demostrative* vel per se » intellecta comprehendatur. *Utile* tamen est ut, in » hujusmodi rationibus *quantumcumque debilibus* » se mens humana exerceat, dummodo desit *comprehendendi* vel *demonstrandi* praesumptio; quia » *de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione*, aliquid posse inspicere jucundissimum » est ». Sapienti prudentique consilio adamussim respondet opus quod Aquinas elucubravit.

VI. Commentarius Francisci Sylvestri.

Amplissima in hoc opus, quo de agimus, Commentaria scripsit Franciscus Sylvester, patria et religionis professione ferrariensis, Magister etiam Generalis totius Ordinis Praedicatorum, anno 1525 electus. Eadem compleverat auctor et Clementi VII, Pontifici Maximo, nuncupaverat Bononiae, kalendis sextilibus MDXXIII, quo Venetiis impressa fuere summa diligentia et expensis Nobilis Viri D. Lucae-Antonii Iunta florentini, die 10 Octobris, in folio. Titulus est: *Sancti Thomae contra Gentiles cum Commentariis Francisci Ferrariensis Ord. Praedicatorum.*

Hanc ignorasse editionem videtur Jacobus Echardus, cujus haec verba sunt in Elogio laudati Sylvestri: « Prodierunt (Commentaria) ab ejus morte » (quae accidit anno 1528), seorsim et sine textu » S. Doctoris, Parisiis, 1552; in folio Lugduni, » 1567, et Antuerpiae, 1568; postea, cum S. Thomae Operum editionibus generalibus (tomo IX) » cum ipsa Summa contra Gentes ». In veneta laudata editione, post Ferrariensis nuncupatoriam, prostat Ioann.-Baptistae Egnatii Epistola ad Lectorem, ubi de Aquinatis opere sic pronuntiat Vir doctissimus: « Quod opus, ad multorum Veterum exemplum conscriptum, sic facile excellit ut nec Graeci nec nostri, quicumque in hoc curriculo desudarint, conferri cum Divo Thoma possint ». . .

. . . .

VII. Hebraica versio a J.-M. Ciantes elaborata; graeca a Demetrio Cydonio; itemque animadversiones.

Praestantiam operis satis indicant exoticae versiones ejus. Hebraicam primo loco memoro, quam Josephus-Maria Ciantes, patricius romanus, minervitani Praedicatorum Ordinis Coenobii alumnus, concinnavit. Typis ea Romae vulgata est, anno 1571, ex Typographia Jacobi Phaei, Andreae filii, in folio, sub hoc titulo: *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ord. Praed., contra Gentiles, quam hebraice eloquitur Josephus Ciantes Romanus, Episcopus Marsicensis ex eodem Ordine assumptus.* Liber est typis hebraicis non punctatis editus, ac latinis, qui sibi e regione in qualibet pagina per columnas geminas divisa respondent. Extant primi libri tres, quartus desideratur.

Graecam versionem praestant codices mss. quos adnotat Iacobus Echardus in bibliothecis adservari, vaticana, regia parisiensi, Caesareo vindobonensi, veneta S. Marci, itemque SS. Joannis et Pauli. De codicibus Bessarionis Cardinalis in eadem veneta S. Marci Bibliotheca sic habet laudatus Echardus: « Laudatur (idem opus *contra Gentiles* graece versum) et Venetiis, inter libros Cardinalis Bessarionis, codd. tribus fol., par. papyr. in quorum uno liber, in altero I et II, in tertio tres libri ». Num integrum opus hi codices complectantur Echardi verba non patefaciunt. Rem clarius manifestat index, si accuratus quidem sit, qui typis prodiit Venetiis, fol., anno 1740, studio et cura Antonii M. Zanetti, bibliothecae custodis, et Antonii Bongiovanni, J. U. D. Addiscimus enim in cod. CXLV contineri S. Thomae aquinatis contra Gentes librum tertium, in cod. CXLVIII librum primum, secundum et quartum, et in cod. CXLIX, librum primum et secundum. Hinc vero integrum praestantissimum opus adservat graece versum veneta S. Marci bibliotheca, inter Cardinalis Bessarionis Codices.

Non ipsum praestant opus codices vindobonen-

(1) Cf. B. M. de Rubeis, *de Gestis et Scriptis ac doctrina S. Thomae aquinatis* Dissert. crit. et apologeticae.

ses, sed *capita* quaedam *miscellanea XLV*, decerpta *ex libris quatuor de Veritate Fidei Catholicae contra Gentiles, et ex ejusdem* (Thomae) *Summa Theologiae*. Consule ipsos codices a Nesselio recensitos, CCXLIII, num. 4, et CCLVI, num. 4. Primum caput inscribitur et incipit per hac verba: Θωμᾶ Ἀγχίνου (leg. Ἀκουίνου) λόγοι τῆς θείας σαρκώσεως. Ἀντιθέσεις κατὰ τῆς θείας σαρκώσεως. Ἀλλ' οἱ τῇ πίςει ἀντικείμενοι τοιαῦτά τινα ἀντεπάγουσι τῇ θείᾳ σαρκώσει. Θεὸς οὔτε σῶμα ἐςὶν, οὔτε δύναμις ἐν σώματι, κ. τ. λ. *Thomae aquinatis rationes divinae Incarnationis. Oppositiones contra divinam Incarnationem. Sed qui fidei adversantur talia quaedam contra divinam Incarnationem adducunt: Deus non est corpus neque virtus in corpore, etc.* Decerpta haec sunt ex quadragesimo capite libri quarti contra Gentes, ubi sic ait Aquinas: « Sed contra hanc Catholicae Fidei sententiam plures difficultates occurrunt, queis adversarii Fidei Incarnationem impugnant. Ostensum enim est in primo quod Deus neque corpus est neque virtus in corpore, etc. » Hinc habeo vindobonensibus codicibus opus integrum *Contra Gentiles* non exhiberi. Fallitur etiam Echardus qui putat praefata *miscellanea capita* vel priores esse *Quaestiones* Tertiae Partis *de divina Incarnatione*, vel *Quaestiones inter Disputatas de Unione Verbi Incarnati*.

Veneta SS. Joannis et Pauli bibliotheca codices duos possidet, qui grecam versionem ejusdem operis continent. Ambo chartacei sunt, alter numero 27 et alter numero 72 notatus. Librum tertium et quartum posterior codex complectitur. Titulos accipe: Θωμᾶ τοῦ σοφωτάτου γεγονότος Λατίνοις διδασκάλου θεολογίας, κατὰ Ἑλλήνων βιβλίον τρίτον. *Thomae sapientissimi apud Latinos magistri Theologiae, Contra Gentiles liber tertius.* Τοῦ αὐτοῦ Θωμᾶ Κατὰ Ἑλλήνων βιβλίον τέταρτον. *Ejusdem Thomae Contra Gentiles liber quartus.* Integrum utrumque librum graece versum continet codex.

Libri quatuor extant in codice priore, ut sequitur: 1. Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ, τοῦ παρὰ Ῥωμαίοις Μαίςρου τῆς ἱερᾶς τῶν Χριςιανῶν γεγονότος θεολογίας, περὶ τῆς ἐν τῇ καθολικῇ πίςει ἀληθείας, καὶ κατὰ αἱρέσεων τῶν ἐναντιουμένων αὐτῇ. *Sapientissimi Thomae, qui apud Latinos fuit sacrae Christianorum theologiae Magister; de Catholicae Fidei veritate, et contra haereses quae illi quidem adversantur.* Vox Μαίςρος, sive Μαίςρου, legitur in Glossario ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis apud Ducangium. Verba illa καὶ κατὰ αἱρέσεων, *et contra haereses*, indicant quartum operis librum, qui contra Haereses, quas Heterodoxi commenti sunt, totus insumitur. Hinc frustra Echardus, titulum similem Codicis vaticani recensens, « indicandum Romanis relinquit quale opus sit ». 2. Τοῦ αὐτοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ βιβλίον Β; *ejusdem sapientissimi Thomae liber secundus.* 3. Παρεκβολαὶ ἐκ τοῦ Κατὰ Ἑλλήνων τρίτου βιβλίου τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ, ἅπερ ἐκ τῆς [ρωμαϊκῆς] διαλέκτου εἰς τὴν ἑλλάδα μετήνεγκεν ὁ σοφώτατος κύριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης. *Excerpta ex tertio libro Contra Gentiles sapientissimi Thomae, quae ex latino graece translulit sapientissimus Demetrius Cydonius.* 4. Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ βιβλίον τὸ Δ, ὅπερ ἐκ τῆς τῶν Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν ἑλλάδα μετήνεγκεν ὁ σοφώτατος καὶ λογιώτατος κύριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης. *Sapientissimi Thomae liber quartus; ex latino graece vertit sapientissimus et eruditissimus Dominus Demetrius Cydonius.*

Mutilus est quartus hic liber, itemque secundus. Primus et tertius capita complectuntur omnia, ut in exemplis latinis; alia tamen integre in graecum translata, alia non integre. In libro tertio capita nonnulla, quae omissa loco suo fuerant, in libri calce adiecta leguntur. Hinc bis haec verba: Τέλος τοῦ τρίτου βιβλίου τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ; et iterum: Τέλος τοῦ τρίτου βιβλίου τοῦ μακαρίου Θωμᾶ.

Graecae versionis auctorem jam vides Demetrium Cydonium, quem etiam exhibet codex regiae bibliothecae parisiensis apud Echardum. Cum autem in codicibus et apud Cantacuzenum, dictum Demetrium legerit Joann.-Albertus Fabricius, ὁ Κυδώνη, colligendum esse (Biblioth. Graec. l. v, c. 45, num. 8), ita Demetrium potius appellatum, quam Cydonium a Cydonia, insula Cretae. At, venetis in codicibus nostris, dicitur Demetrius, ὁ Κυδώνης. Utut sese res habeat, Cydonium cognomine proprio appellatum illum arbitrantur aliqui, aliique a Cydonia Cretae, ubi domicilium habuerit; hisque thessalonicensis patria auditur, et his byzantinus, ut admonet idem Fabricius loco citato. Lucis usura adhuc fruebatur, anno 1384. Hanc illi graecam versionem adjudicant Guillelmus Cave, Fabricius caeterique scriptores frequentius. Consule Echardum, qui plura docet.

VIII. Solidissimae S. Thomae doctrinae specimen in eo argumento quod Religionis revelatae veritatem spectat: ac primo naturae lumine non omnes possunt veritates ad Deum pertinentes innotescere.

Doctrinae solidissimae et amplae eruditionis Thomae aquinatis, quae in hoc adversum Gentiles opere fulgent, specimen exhibere in eo mihi liceat summi ponderis argumento quod negotium Religionis revelatae spectat. Ævo priore ac novissimo, eruperunt homines impii, qui Deistae audiunt, unam profitentes, si ita quidem sit, Naturalem quam vocant Religionem, omnemque Revelatam infitiantur. Luculentissimae prodierunt apologiae, quae nobile argumentum eleganti methodo, eruditione omnigena et invicto rationum robore pertractant. Quid vero? Nihil utique dictum quod ingenium Thomae non ante excogitaverit paucisque verbis non expresserit.

Rei periculum facere praestat, ex uno, quo de agimus, opere selectis collectisque documentis. Ac primo constituendum naturae lumine non omnes posse veritates ad Deum pertinentes innotescere. Quod notum compertumque ut fiat, duo sunt ad examen vocanda: Quid sit naturalis ratio; quaenam ejus vires? Illa est cujus principium, quod etiam lumen appellatur ab aliis, ex sensibilibus desumitur creatisque rebus. Rem creatam hoc loco praecipue maximeque intelligo creatam ipsam mentem ejusque affectiones, quas intimo saltem sensu, aut per conscientiam sine dubio, viribus nativis novit Angelus vel anima separata, vel homo, atque magis minusque expressa reflexione nosse valet. Hinc Thomas ait (l. 1, c. 3), Angelus, per suam substantiam quam novit, « in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione », eorumque notitiam comparat cum quibus cognationem habet aut relationem. Par est animae separatae et hominis ratio; ac praeterea « intellectus nostri secundum modum praesentis vitae (verbis utor ejusdem Aquinatis loco citato), cognitio etiam a sensu incipit », vel « ex rebus sensibilibus (ut ait, c. 8) humana ratio cognitionis

principium sumit ». Naturalis ergo ea est mentis creatae cognitio, cujus principium aut lumen ex ipsa mente creata rebusque sensibilibus hauritur.

His vel suiipsius vel rerum sensibilium fecundata perceptionibus aut ideis creata mens, vires exerit paulo efficaciores ad alias aliasque comparandas notiones rerum, quae sunt connexae vel similes vel etiam contrariae, singulares et communes ac magis minusque amplas; idque efficitur multiplici quodammodo facultate, quae adest ampliatione et imminutione, transferendo et accommodando, aggregatione et abstractione, comparatione et ratiocinio. Ad divina cum adsurgitur, ducta ab effectibus argumentatione, duplex alia praesto est facultas, adfirmatio et remotio; quarum altera Deo adtribuimus perfectiones omnes quas inesse creaturis deprehendimus; simulque, alterius ope, a Deo removemus creaturarum imperfectiones. Rem hanc plerique illustres philosophi diligentissime exsequuntur. De longo latoque admonere praestat quod, Angelos inter ac homines, intercedit discrimen; nam istis imperfecta ratiocinatio convenit, qua ab ignotis ad notoria procedimus; perfectior illis adseritur discursus, quem *virtualem* appellant, absque actuum multiplicitate. Et haec satis innuere hoc loco.

Illud est firmissime tenendum, naturalem creatarum mentium illam esse cognitionem cujus principium aut lumen sumitur ex ipsis creatis mentibus vel ex rebus sensibilibus; adeoque naturalem rerum aliarum ac Dei creatoris cognitionem commensum habere cum rebus ipsis creatis, ex quibus nativum lumen hauritur. Rem in hominibus explanat Sanctus Thomas (Part. I. Q. LXXXIV, art. 7, ad 3): « Incorporea, inquiens, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia quorum sunt phantasmata; sicut veritatem (quae non est sensibilis) intelligimus ex consideratione rei (sensibilis) circa quam veritatem speculamur; Deum autem cognoscimus, ut Dionysius dicit, ut causam, per excessum (supra res corporeas et sensibiles atque creatas) et per remotionem (imperfectionum quae rebus corporeis et sensibilibus et creatis insunt). Alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus, nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia ». Breve documentum habes, quod exemplis aptisque animadversionibus amplificatum in latissimos redegere tractatus philosophi.

Cum haec sit naturalis ratio mentis cujusque creatae, jam facili negotio expediri altera quaestio potest, quae rationis naturalis vires investigat, cum circa Deum ac ea quae Dei sunt versatur. Quaestionem dirimit in homine S. Thomas (c. 3. citato): « Intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, inquiens, cognitio a sensu incipit. Et ideo (Deus) et ea quae in sensum non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi quae oportet attribui primo principio ». Angelica naturalis cognitio Dei perfectior: at neque ipsa penitius introspicere Deum potest. Thomae accipe verba ibidem: « Cognoscit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit..... Non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans ». Certissimam thesim in Angelo et in homine aliis verbis Thomas illustrat (I 1, c. 8): « Res quidem sensibiles (et creatae), ex quibus humana (et alia creata quaecumque) ratio principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent (videlicet quod sunt et bonae sunt), ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur (et creata) ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc... quod per se intellecta comprehendatur, aut percipiatur cujusmodi est in se ».

Ideas innatas invexit olim philosophia platonica, quam Cartesius demum instauravit. Imo Essentiam divinam Nicolaus Melebranchius statuit, quae menti creatae unita seipsam utcumque intuendam exhibeat ac rerum creatarum sit archetypa idea. Hinc lumen (reponat quispiam), quo mens creata cognoscit, aut cognitionis principium ab hisce innatis ideis vel etiam ab Essentia divina desumitur. Quidni ultra limites, quos constituimus, sese protendere vires creatae mentis valeant? Id sane reposuerim ego non esse eorum consilium qui hujusmodi ideas invexerunt. Creatam mentem intima conscientia seipsam nosse fatentur illi; et hinc sine dubio cognitionis illius principium sumitur, quae naturalis est ac appellatur. Itaque quidquid ideae innatae aut ipsa divina Essentia exhibeant ac repraesentent, id omne exhibeatur oportet ac repraesentetur ad efficiendam naturalem cognitionem, cum quodam commensu ad naturam et modum ipsius creatae mentis, ex qua naturalis ejusdem cognitionis hauritur lumen sumiturque principium. Quid enim est v. g. ens perfectissimum quod menti obversatur, nisi res quaedam a qua imperfectiones removemus quas novimus, et in quam perfectiones omnes refundimus quas in creaturis deprehendimus? Quid est etiam infinitum, nisi quod per additionem partium aut perfectionum ita concipimus ut eadem in additione finis non innotescat? Si quid amplius denique philosophi velint, involuta et confusa entis perfectissimi et infiniti notio fuerit, quam evolvi et explicari oporteat, facta cum rebus sensibilibus creatisque comparatione. Quo pacto « insitam » nobis Thomas docet (Part. I, Q. II, art. 2, ad 1.) notionem Dei « in aliquo communi » sub « quadam confusione », v. g. « beatitudinis ».

Consectarium quod ex his documenti fluit his proponitur verbis a S Thoma ibidem: « Sunt igitur intelligibilium divinorum quaedam quae humanae rationi sunt pervia, quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt ». Utramque Paulus Apostolus divinarum veritatum classem distinguit,

docetque naturae vires ad alteram attingendam pares, impares ad alteram. Ad primum genus pertinent quae sequuntur verba (ad Romanos 1, 19: *Quod notum est Dei* (sive quod lumine naturali nosci de Deo potest) *manifestum est in illis* (Gentilibus); *Deus enim illis manifestavit.* Quo fiat modo naturalis haec manifestatio edisseritur (vers. 20): *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* Naturalem Dei cognitionem docet Apostolus originem sumere *a creatura mundi* vel *per ea quae facta sunt*, quatenus rerum conditarum notiones aut perceptiones aut ideae, quae ministerio sensuum ac mentis reflexione in seipsam, comparatae nobis insunt, non modo res ipsas conditas repraesentant, sed mentem quoque excitant ut in notitiam adsurgat Creatoris.

Genus alterum divinorum intelligibilium, quae omnino vim humanae aut createe mentis excedunt verba Apostoli indicant (I. Cor. 11, 7 et 9): *Loquimur Dei Sapientiam* (Trinitatem personarum, Incarnationem Filii Dei, Deum videndum in futura vita sicuti est); *scriptum est enim* (*Isai.*, 64, 4) *quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Haec vero (vers. 10): *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum.* Cur per Spiritum suum? *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Haec igitur profunda Dei nonnisi Spiritus ejus manifestare potest. Aptissimum accipe exemplum (vers. 11): *Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in eo est? Ita quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.* Secreta cordis humani, nonnisi abs spiritu hominis qui novit ea, manifestantur. At profunda Dei, non solum arcana voluntatis ejus libera decreta, verum etiam ipsa Dei natura et ejus attributa, cujusmodi sunt in se, si comparentur ad naturalem createe mentis cognitionem quae sumitur ex iis quae facta sunt, inter secreta computari debent, quae nonnisi a Spiritu Dei, qui novit ea, manifestari ac revelari possunt.

IX Istas veritates revelare gratuito favore potuit Deus; itemque alias quae eodem naturae lumine investigari possunt.

Dantur ergo profunda Dei, dantur veritates ad Deum pertinentes, quas nativae creatarum mentium vires attingere non valent. Opus est revelatione Spiritus Dei. Num haec repugnet Divina revelatio? Ipsa per sese spectata contradictionem involvit exhibetque nullam. Neque praeterea contradictorium aut impossibile est produci a Deo sonos in aere, aut motus in organo auditus excitari, aut signa quaedam alia conspicienda praeberi, aut imprimi perceptiones in anima, ut hisce modis veritates innotescant hominibus, quas ipsis manifestare Deo placuerit.

Haec vero supremi Numinis bonitatem et sapientiam maxime decet revelatio plurimasque hominibus utilitates affert. Aptissimas hujusmodi utilitatum ac decentiae rationes accumulant qui divinae revelationis ac Religiones revelatae vindicias egerunt. Illas omnes compendio collectas profert Aquinas (c. 5). Adsurgit enim desiderium hominis « ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas »..., hominesque « a sensibilium delectationibus » eo validius « ad honestatem perducuntur, quod esse alia bona his sensibilibus potiora noverint; quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus, delectantur ». Imo etiam « verior Dei cognitio » habetur; « tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est », cum sane « naturalem hominis cognitionem Divina substantia excedat ». Hinc « firmatur in homine opinio », quae divinam deceat infinitam excellentiam. Accedit « praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam veritatis inquisitionem perveniat necessarium » vel conveniens et utile « fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent. » Quid? Quod « rerum nobilissimarum cognitio, quantumcumque imperfecta, maximam perfectionem animae confert ». Unde, « quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide ».

Hisce praecipue argumentis nobile ingenium Thomae agebat ut divinis attributis consonam nobisque maxime utilem suaderet revelationem qua Supremum Numen veritates divinas, quae nexum necessarium aut sufficientem non habent cum iis quae facta sunt neque per ea quae facta sunt innotescere possunt, voluerit, sicuti poterat, proponere ac manifestare. Praesto sunt etiam et decentiae et utilitatis rationes, ut eadem divina revelatio ad eas quoque protenderetur veritates quae humanae rationis inquisitioni perviae dicuntur. Quarto ejusdem libri primi praecedente capite rem hanc illustrat Sanctissimus Doctor. Si namque veritates id genus naturali duntaxat rationi inquirendae relinquuntur, sequeretur quod « paucis hominibus Dei cognitio inesset ». Plurimi, « propter complexionis indispositionem » minus apti sunt ad sciendum. Impediuntur alii, « necessitate rei familiaris », quominus « otio contemplativae inquisitionis » potiri queant, « ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingant, Dei scilicet » ejusque attributorum notitiam. Laborant alii « pigritia » qua renuunt magnos » adsumere « labores studii », sine quibus « ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri non potest ». Vel « illi » praeterea « qui ad praedictae veritatis cognitionem aut inventionem pertingerent, vix post longum tempus » id adsequerentur, « tum propter hujusmodi veritatis profunditatem », tum propter necessarium multiplicum cognitionum praevium apparatum, tum propter « passionum motus » quibus anima commota « non est apta ad tam altae veritatis cognitionem ». Quid ergo? Remaneret humanum genus... in maximis ignorantiae tenebris, cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem, perveniret ».

Neque praetereas « quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem ». Hinc facillime accideret primo quod « apud multos in dubitatione remane-

ent ea quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, praecipue cum videante diversis qui sapientes dicuntur diversa doceri ». Contingeret etiam « inter multa », scilicet, vera, « quae demonstrantur, immisceri aliquando aliquid falsum quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur ». Hisce vitiis et absurdis tota scatet veterum Gentilium philosophia, quae divinas veritates, caeteroqui pervias lumini naturali, aut minime adsecuta est aut erroribus et commentis turpissimis immixtas proponit. « Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi...., ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore ».

Jam collige intelligibilium divinorum alia distingui oportere, quae nativum rationis creatae lumen per sese spectatum non excedunt; alia vero, quae nonnisi gratuito divinae revelationis favore innotescere possunt. Qua in re labi nonnullos animadverto inter heterodoxos Religionis revelatae vindices qui, necessariam ac utilem hominibus revelationem divinam vindicantes, argumentum sumunt veluti praecipuum ex eo corruptionis et ignorantiae statu in quo nasci homines experimur. At splendidum ac vegetum et efficax fuerit nativum creatae mentis lumen; sunt absque dubio veritates, ad Deum pertinentes, quae illud omnino excedunt.

X. *Utrasque veritates reipsa Supremum Numen revelavit.*

Divinae revelationis, quae utriusque generis veritates divinas patefaciat, possibilitas innotescit, decentia, utilitas. An se suaque, sive humanae rationi pervia per ea quae facta sunt, sive rationis humanae perquisitionem omnem excedentia, detegere ac revelare voluerit Supremum Numen, quaestio facti est. Hujusce Revelationis extantiam, revelataeque Religionis veritatem adserunt Hebraei et Christiani, Librosque proferunt ex divina, ut ajunt, inspiratione conscriptos, qui divinam complectuntur revelationem: divinas nempe veritates fide tenendas, cultum peculiarem exhibendum Deo moresque hominum in ordine naturali et in ordine superiori gratiae componendos.

An argumenta praesto fuerint quae Deum haec voluisse omnia revelare suadeant prudenti cordatoque cuique? Plurima sunt ac luculentissima, quae rei conditio patitur, quibus nempe quaestiones, quae facti alicujus extantiam vocant ad examen, felicius ac solidius expediri unquam possunt. Pro sua virili rem agit accuratissime S. Thomas, capite sexto, ubi ea doctrinae semina spargit omnia quae postea viri docti evolventes ac declarantes et amplificantes, latissimas adornarunt apologias adversum impios Divinae Revelationis revelataeque Religionis hostes.

Integrum affero textum: « Divina Sapientia, ad » confirmandum ea quae naturalem cognitionem » excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius » naturae superant facultatem; videlicet in mirabili » curatione languorum, mortuorum suscitatione, » caelestium corporum mirabili immutatione, et quod, » est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, » ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti » repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti » consequerentur ». Sed illud animadversione dignissimum, « praedictae probationis efficaciam, » non armorum violentia, non voluptatum promis» sione et, quod est mirabilissimum, inter persecu» torum tyrannidem, innumerabilem turbam non » solum simplicium, sed etiam sapientissimorum » hominum, ad fidem Christianam convolavisse. » Quid est vero haec fides Christiana? Illa nempe » in qua omnem humanum intellectum excedentia » praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et » omnia quae in mundo sunt haberi contemptui » docentur. Quibus animos mortalium assentire et » maximum miraculum est et manifestum divinae » inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola » invisibilia cupiantur ». Quonam vero modo haec acciderint, quae nemo excogitasset? «Hoc autem non su» bito neque casu, sed divina dispositione factum esse » manifestum est ex hoc quod hoc se facturum multis » ante Prophetarum praedixit oraculis, quorum libri » penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae » fidei testimonium adhibentes ». Inquies fortasse signa et portenta afferri, quae sub oculos nostros non cadunt. Nonne vero « haec tam mirabilis » mundi conversio ad fidem Christianam (quam » oculis intuemur), indicium certissimum fuerit » praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari » necesse non sit, cum in suo effectu appareant » evidenter? Esset autem omnibus signis mirabilius » si ad credendum tam ardua, ad operandum tam » difficilia et ad sperandum tam alta, mundus abs» que mirabilibus signis inductus fuisset a simpli» cibus et ignobilibus hominibus; quamvis non » cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirma» tionem fidei, per Sanctos suos miracula operari ».

Paucis collecta habes argumenta omnia quae adduci unquam possint ac debeant ad hanc facti quaestionem dirimendam: Num se Deus suaque hominibus immediata revelatione manifestaverit? Argumenta intelligo omnia: insita alia, quae ex ipsis Doctrinae revelatae characteribus ducuntur; alia adscititia et extranea, quae depromi solent ex illorum conditione, qui se divinitus inspiratos praeferebant, ex editis miraculis, ex Prophetiarum eventu, conversione mundi, Religionis propagatae modo, persecutorum tametsi furentium imbecillitate, constantia Martyrum, ac perenni omnium saeculorum testimonio. Innumerae prostant elegantissimae ac robustae vindiciae, quibus hoc argumentum viri illustres, veteres et recentes, illustrant, in arenam descendentes adversum Divinae Revelationis hostes; nihil vero dictum, nihil praeclarissimis eorum in dissertationibus propositum, quod noster Aquinas non delineaverit. Perenne omnium saeculorum testimonium memoravit, ut inde pateat non solum jus divinum quod veritates nativum creatae mentis lumen excedentes complectitur, genuinis traditionibus confirmari debere, tamquam aptissimis argumentis, verum jus etiam ipsum naturale, utpote a Deo quoad plurimas veritates per sese nativo lumini pervias revelatum, earumdem traditionum auctoritate et populorum consensu exponi et illustrari maxime posse ac debere.

XI. *Perperam objiciuntur quae Mysteria revelata jactabant Gentiles ac jactant Mahumetani.*

Inconcussam hujusmodi argumentorum vim attenuare nituntur impii, tum primo exemplum objicientes falsae Religionis, vel Gentilium vel Mahu-

metis, longe lateque propagatae, tum praeterea Mysteria fidei nostrae, veluti rationi adversa, caeterisque veritatibus, quae naturali innotescunt lumine, contraria traducentes. Nullum non movent lapidem Deistae, ut haec argumenta duo exaggerent; quorum vim, si qua est, pro virili agunt Christiani Scriptores doctissimi, ut elidant ac profligent. Labores eorum ac praestantissima edita opera nemo satis commendaverit; sed in hanc messem auspicatissimo iam falcem suam miserat Aquinas.

Quid enim Mahumetem ejusque religionem obtrudis? Hic alia via processit, inquit Aquinas, eodem in libro primo eodemque capite sexto: « Carnalium » voluptatum promissis, ad quarum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint; quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta quibus solum divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum; quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercitati a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium Prophetarum ei testimonium perhibent, quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur ». Opera perlege, quae contra Alcoranum plurima ac solidissima prodiere; quae Viri doctissimi amplo versant tractatu argumenta ad haec ab Aquinate proposita capita redigi omnia proprio experimento constabit.

Pari convellitur rationum vigore religio aut superstitio Gentium. Tota innititur incertis et fallacibus hominum traditionibus quas ab ignorantia, aut errore, aut prava affectione animi, aut fraude doloque invectas probari et evinci potest. Vitia probantur ac turpitudines in disciplina morum; eademque vel ipsis hominibus indigna Deo Diisque attribuuntur. Numina suprema plura atque inter se adversa multiplicantur, ac debitus uni Deo cultus transfertur in homines, in sidera, in elementa, in vilia naturae et hominum opera. Deque Deo ejusque attributis si quae veritates, erroribus putidissimis immixtae proponuntur. Summa hujusce rei capita innuo, quae ipse Thomas in operis, quo de agimus, decursu uberius pertractat; eademque, non alia, amplificarunt alii.

XII. Rationi naturali adversa non sunt Mysteria Fidei christianae.

Mysteria fidei christianae pugnare contra rationem contendunt postremo Religionis revelatae hostes, minime abnuit Petrus Baylius. Impium illorum consilium est ut Mysteria fidei, sicuti rationi adversa, ita tanquam falsa et commentitia rejiciant. Ea mente rationis pugnam cum fide admittere se profitetur Baylius, ut ipsius fidei triumphos de prostrata ratione canat. Hanc illum simulasse pietatem gravissima suspicio est, ac illud etiam impium ipsi consilium insedisse, ut fidei, quam ait rationi obsistere non valere, vanitatem obtruderet nihil tale cogitantibus.

Utramque pugnam validissime pugnavit S. Thomas aquinas. Contra Baylium est quae constituta capite septimo thesis legitur his verbis « Quamvis » praedicta veritas fidei christianae capacitatem humanae rationis excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati (fidei christianae) contraria esse non possunt ». Naturales veritates intellige, quas mens creata cognoscit lumine ex iis hausto quae facta sunt, sive ex reflexione suiipsius, sive ex rerum sensibilium perceptione. Aliae sunt, quae vocibus rite expositis intimum ac immediatum exhibent nexum subjecti et attributi; aliaeque, quae ratiocinio colliguntur. Ad hanc posteriorem classem pertinent veritates aliquae divinae quae ex effectibus notae fiunt, supremi principii extantia, virtus ejus omnipotens, ac alia attributa quae supremo principio conveniunt. Mysteria fidei christianae pertinent ad Deum, minime per ea quae facta sunt cognitum, sed ad ipsum, cujusmodi est in se, quo ipsum modo ratio naturalis conspicere non valet, cum nullus effectus naturalis ipsum adaequet; neque ullum aut sufficientem, qui appareat, nexum exhibeat, ut inde ad ipsum, cujusmodi est in se, cognoscendum adsurgat.

Utrasque veritates admittit Baylius. Pugnam inter utrasque exerceri contendit ille, pernegat Aquinas; quod his evincit argumentis. Ac primo, « quae naturaliter rationi sunt insita », sive illa per evidentem demonstrationem nota fiant, sive immediatum subjecti nexum cum attributo offerant, « verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare ». Atqui vero « nec id quod fide tenetur, cum tamen evidenter divinitus confirmatum sit (sive cujus revelatio divina eo innotescat genere argumentorum quae num. X allata sunt), fas est credere esse falsum »; quod etiam, aut vera aut simulata pietate, ductus, fatetur Baylius. Hinc igitur, « quia solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit praedictam veritatem fidei contrariam esse ».

Ratio sequitur alia, aptissimo exemplo illustrata. Namque « illud idem, inquit Aquinas, quod inducitur in animum discipuli a docente », ipsa « doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere ». Atqui « principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae », ac rationem indiderit, quae veritates nonnullas per sese claras immediate cognoscit aliasque praeterea lumine priorum collustratas. Itaque « haec principia (omnesque veritates quas naturales appellamus) etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur » adversatur « principiis » ac veritatibus « hujusmodi, est divinae Sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria ».

Tertium profert S. Thomas momentum rationis: « Contrariis rationibus, inquiens, intellectus noster ligatur ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur (naturali pervia lumini altera, et altera revelationis lumine innixa), ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest ». Baylianum monstrosum commentum de fidei pugna cum ratione luculentioribus argumentis nemo explosit unquam. Hinc vero colligendum Thomas docet, « quaecumque argumenta contra fidei Mysteria ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis (aliisque ex veritatibus naturalibus) non recte procedere. Unde nec demostrationis vim haberent, sed vel sunt rationes probabiles (et apparentes), vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur ».

XIII. *Supra ipsam rationem attolluntur ac ordinem constituunt naturae quaelibet creatae superiorem.*

Verissima fatebatur Baylius fidei christianae Mysteria, et nihilominus cum naturali ratione pugnare; pugnam hanc, quam putant, adsumunt, loco principii Deistae, ut inde conficiant eadem Mysteria falsa esse. Fidem inter ac rationem ostendit Aquinas pugnam exerceri nullam; unde principium statuit quo impios refellat, mysteriorum ac revelationis veritatem infitiantes. Praeter divina intelligibilia quae naturali rationi sunt pervia, alia docet distingui oportere quae naturali quidem rationi non adversantur, sunt attamen supra rationem. Diserte ait ille (c. 3) « aliqua intelligibilium divinorum » dari, quae humanae (creataeque cujusque) rationis penitus excedant ingenium; et (c. 7) « veritati fidei, tametsi humanae (et creatae) rationis capacitatem excedenti, non esse tamen contrarias (sive primas, sive inde illatas) veritates rationis naturali » pervias.

Id veritatum genus pertinet ad Deum, cujusmodi est in se. Atqui notitiam Dei, cujusmodi est in se, viribus nativis obtinere non valet mens creata. Nativum ejus lumen subministrant ea quae facta sunt; creata scilicet ipsa mens, quae per intimam conscientiam se novit ac sensibilia quaeque hausta per sensus. Haec vero, utpote effecta a Deo producta, ducunt in ejusdem cognitionem, tanquam primae causae; at eadem, utpote causae virtutem non adaequantes, ducere non possunt in ejusdem, cujusmodi est in se, notitiam adaequatam. Haec omnia Thomas locis jam memoratis; quibus efficitur intelligibilia divina dari verissima supra naturam.

Eorumdem intelligibilium veluti duae distinguuntur classes. Sunt alia, quae necessarium nexum non habent cum natura; sed ea tamen cum naturali rerum ordine Deo placuit, pro suae Sapientiae consilio pro suaeque voluntatis nutu, colligare. Praesto exempla suppetunt in unione hypostatica, in originalis peccati propagatione, in Redemptione mundi per Jesum Christum, hominum adoptione in filios Dei hereditate aeterna, quae est visio clara in patria. Sunt alia vero, quae nexum habent cum natura seu cum effectis quae naturalia appellamus; qui tamen nexus rationi naturali non apparet. V. g., inter conditas creaturas tresque Sanctissimae Trinitatis personas nexus est necessarius, qualis causam inter et effectum intercedit, cum tres divinae personae creationis opus et aliud quodlibet ad extra simul peragant. Nexus attamen rationi naturali non apparet; quippe quae ab effectis quidem virtutem ac omnipotentiam colligit supremi conditoris; tribus tamen virtutem hanc et omnipotentiam unam eamdemque, absque divisione ac diversitate, inesse divinis personis nec utique novit neque nosse valet.

Cur ergo ratio naturalis, quae veritates hujusmodi, se consulta, perspectas habere nequit, easdem negaverit aut in Deo dari aut revelari a Deo posse aut revelatas non esse utpote commentitias? Ac primo « rerum ipsarum sensibilium plurimas nos proprietates ignoramus (verba sunt S. Thomae, ibidem, c. 3) earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus ». Hanc mentis creatae circa res ipsas naturales imbecillitatem amplissimo tractatu patefaciunt alii. Hunc « defectum in rebus cognoscendis » Aquinas noster paucis indicat, « quem, inquit, quotidie experimur ». An ergo vividiores tutioresque vires habeat ratio nostra ad ea Dei quae sunt perscrutanda ?

Imo « multo amplius illius excellentissimae substantiae transcendentis omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit ». Cur ergo revelata Mysteria, ad excellentissimam substantiam quae omnia transcendit pertinentia, eo quod ea satis non capis neque rationes eorum compertas habes, veluti commentitia rejeceris ? Imo divinae substantiae supra naturam creatam omnem excessus id necessario exposcit ut vires in natura non suppetant, quae ipsam, cujusmodi est in se, adsequantur, aut ea quae de ipsa, cujusmodi est in se, enuntiari possunt, attingere valeant. Mirum denique et absurdum foret si divina substantia ita creatae mentis nativo lumini innotesceret ut nihil de se suisque profundis posset hominibus et Angelis patefacere Deus, gratuito revelationis beneficio, quod ipsis non penitus compertum perspectumque esset.

Habet ratio naturalis, inquis, argumenta contra fidei Mysteria. Habet scilicet « rationes probabiles », reponit Aquinas, « vel sophisticas, ad quas solvendas locus relinquitur »; quod ipse Thomas egregie et uberrime praestitit in hoc adversum Gentes opere, in aliis passim. Haec sunt vero quae scripsit ille in eo quod versamus gravissimo Religionis negotio. Haec eadem, non plura, praestant, dilatant, amplificant suis in apologiis illustres doctique viri qui egregias revelationis divinae revelataeque Religionis vindicias egerunt.

FINIS

INDEX

LIBRORUM ET CAPITUM QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

De Veritate Catholicae Fidei contra Gentiles.

TYPOGRAPHUS LECTORI . . . . pag. V

LIBER PRIMUS.

PROOEMIUM.

Cap. 1. Quod sit officium sapientis . . . . . » 1
Cap. 2 Quae sit auctoris intentio. . . . . . » ibid.
Cap. 3. Quod in his, quae de Deo confitemur duplex est veritatis modus . . . . . . » 2
Cap. 4. Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur. » 3
Cap. 5. Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda proponuntur . . . . » ibid.
Cap. 6. Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint . . . . » 4
Cap. 7. Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis. . . . . . » 5
Cap. 8. Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam . . . . » ibid.
Cap. 9. Ordo et modus procedendi in hoc opere. » ibid.

DEUM ESSE.

Cap. 10. De opinione dicentium quod *Deum esse* demonstrari non potest, cum sit per se notum . . . . » 6
Cap. 11. Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum. . . . . » 7
Cap. 12. De opinione dicentium quod *Deum esse* sola fide tenetur, et demonstrari non potest . . . . » 8
Cap. 13. Rationes ad probandum Deum esse . . » ibid.
Cap. 14. Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis . . . . » 12

DE DEI AETERNITATE.

Cap. 15. Quod Deus est aeternus . . . . . . » ibid.

DE DEI SIMPLICITATE.

Cap. 16. Quod in Deo non sit potentia passiva . » 13
Cap. 17. Quod Deus non est materia. . . . . » ibid.
Cap. 18. Quod in Deo nulla sit compositio . . » 14
Cap. 19. Quod in Deo nihil est violentum nihilque praeter naturam . . . . » ibid.
Cap. 20. Quod Deus non est corpus . . . . . » ibid.

DE DEI ESSENTIA.

Cap. 21. Quod Deus est sua Essentia. . . . . » 18
Cap. 22. Quod in Deo idem est Esse et Essentia. » ibid.
Cap. 23. Quod in Deo non sit accidens . . . . » 19
Cap. 24. Quod Esse divinum non potest designari per additionem differentiae substantialis. » 20
Cap. 25. Quod Deus non sit in aliquo genere . . » ibid.
Cap. 26. Quod Deus non est esse formale omnium. » 21
Cap. 27. Quod Deus non sit forma alicujus corporis . . . . » 23

DE DEI PERFECTIONE.

Cap. 28. Quod Deus est universaliter perfectus . » ibid.
Cap. 29. Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest . . . . pag. 24
Cap. 30. Quae nomina de Deo praedicari possint. » 25
Cap. 31. Quod Divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant . . . . » ibid.
Cap. 32. Quod nihil de Deo et aliis rebus univoce praedicatur . . . . » 26
Cap. 33. Quod ea quae de Deo et aliis rebus praedicantur non dicantur pure aequivoce . » ibid.
Cap. 34. Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, analogice dicuntur . . . . . . » 27
Cap. 35. Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonima . . . . » ibid.
Cap. 36. Quod propositiones, quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanae . » ibid.

DE DEI BONITATE.

Cap. 37. Quod Deus est bonus . . . . » ibid.
Cap. 38. Quod Deus est sua bonitas . . . . . » 28
Cap. 39. Quod in Deo non possit esse malum. . » ibid.
Cap. 40. Quod Deus est omnis boni bonum. . . » 29
Cap. 41. Quod Deus sit summum bonum . . . » ibid.

DE DEI UNITATE.

Cap. 42. Quod Deus est unus . . . . » ibid.

DE DEI INFINITATE.

Cap. 43. Quod Deus est infinitus . . . . . . » 31

DE DEI INTELLIGENTIA.

Cap. 44. Quod Deus est intelligens . . . . . » 33
Cap. 45. Quod intelligere Dei est sua essentia. . » 34
Cap. 46. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam . . . . » ibid.
Cap. 47. Quod Deus perfecte intelligit seipsum . » 35
Cap. 48. Quod Deus, primo et per se, seipsum solum cognoscit . . . . » ibid.
Cap. 49. Quod Deus cognoscit alia a se. . . . » 36
Cap. 50. Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus . . . . » ibid.
Cap. 51. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino. . . . . » 37
Cap. 52. Rationes quod hujusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino . . . . » ibid.
Cap. 53. Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo . . . . » 38
Cap. 54. Quomodo divina essentia, una existens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium. . . . . » ibid.
Cap. 55. Quod Deus omnia simul intelligit. . . » 39
Cap. 56. Quod in Deo non est habitualis cognitio. » 40
Cap. 57. Quod cognitio Dei non est discursiva. . » ibid.
Cap. 58. Quod Deus non intelligit componendo et dividendo . . . . » 41

DE DEI VERITATE.

Cap. 59. Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium . . . . » 42
Cap. 60. Quod Deus est veritas . . . . » ibid.

Cap. 61. Quod Deus est purissima veritas . . pag. 43
Cap. 62. Quod divina veritas est prima et summa veritas. . . . . » ibid.
Cap. 63. Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium. . . . . . . » 44
Cap. 64. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem . . . . » ibid.
Cap. 65. Quod Deus singularia cognoscat . . . » ibid.
Cap. 66. Quod Deus cognoscit ea quae non sunt. » 46
Cap. 67. Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura. . . . . » 47
Cap. 68. Quod Deus cognoscit motus voluntatis . » 48
Cap. 69. Quod Deus cognoscit infinita . . . . » ibid.
Cap. 70. Quod Deus cognoscit vilia . . . . . » 49
Cap. 71. Quod Deus cognoscit mala . . . . . » 50

DE DEI VOLUNTATE.

Cap. 72. Quod Deus sit volens . . . . » 52
Cap. 73 Quod voluntas Dei sit ejus essentia . . » ibid.
Cap. 74. Quod principale volitum Dei est divina essentia. . . . . » 53
Cap. 75. Quod Deus, volendo se, vult etiam alia a se . . . . » ibid.
Cap. 76. Quod Deus, uno actu voluntatis, se et omnia alia velit. . . . . » ibid.
Cap. 77. Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinae substantiae. . . . » 54
Cap. 78. Quod divina voluntas ad singularia bona se extendit . . . . » ibid.
Cap. 79. Quod Deus velit etiam quae nondum sunt. » 55
Cap. 80. Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem. . . . . » ibid.
Cap. 81. Quod Deus non de necessitate vult alia a se . . . . » 56
Cap. 82. Rationes contra praemissa, et earum solutiones. . . . . » ibid.
Cap. 83. Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis . . . . » 57
Cap. 84. Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se . . . . » 58
Cap. 85. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus. . . . . » ibid.
Cap. 86. Quod divinae voluntatis potest ratio assignari . . . . » 59
Cap. 87. Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa . . . . » ibid.
Cap. 88. Quod in Deo est liberum arbitrium . . » ibid.
Cap. 89. Quod in Deo non sunt passiones affectuum. » 60
Cap. 90. Quod in Deo sit delectatio et gaudium . » ibid.
Cap. 91. Quod in Deo sit amor. . . . . . . » 61
Cap. 92. Quomodo in Deo ponantur esse virtutes. » 62
Cap. 93. Quod in Deo virtutes sunt quae sunt circa actiones . . . . » 63
Cap. 94. Quod in Deo sunt virtutes contemplativae » 64
Cap. 95. Quod Deus non potest velle malum. . » ibid.
Cap. 96. Quod Deus nihil odit . . . . » 65

DE DEI VITA.

Cap. 97. Quod Deus est vivens . . . . » ibid.
Cap. 98. Quod Deus sit sua vita . . . . . . » ibid.
Cap. 99. Quod vita Dei est sempiterna . . . . » 66

DE DEI BEATITUDINE.

Cap. 100. Quod Deus est beatus. . . . . . . » ibid.
Cap. 101. Quod Deus sit sua beatitudo . . . . » 67
Cap. 102. Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit. . » ibid.

LIBER SECUNDUS.

PROOEMIUM.

Cap. 1. Continuatio sequentium ad praecedentia. » 68
Cap. 2. Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem. . . . . . . » ibid.
Cap. 3. Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt circa Deum. » 69
Cap. 4. Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus . . . . » ibid.
Cap. 5. Ordo dicendorum . . . . » 70

DE DEI POTENTIA.

Cap. 6. Quod Deo competit esse aliis principium essendi . . . . pag. 70
Cap. 7. Quod potentia activa sit in Deo . . . » ibid.
Cap. 8. Quod Dei potentia sit ejus substantia . » ibid.
Cap. 9. Quod Dei potentia sit ejus actio . . . » 71
Cap. 10. Qualiter potentia in Deo dicatur . . . » ibid.

DE DEI RELATIONIBUS AD CREATURAS.

Cap. 11. Quod de Deo aliquid dicatur relative ad creaturas . . . . » ibid.
Cap. 12. Quod relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo . . . . » 72
Cap. 13. Quod relationes, quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes . . . . » 73
Cap. 14. Quod multas relationes dici de Deo non derogat ejus simplicitati . . . . . . » ibid.

DE CREATIONE IN GENERE.

Cap. 15. Quod omnia quae sunt, a Deo sunt . . » ibid.
Cap. 16. Quod Deus ex nihilo produxit res in esse. » 74
Cap. 17. Quod creatio non est motus neque mutatio . . . . » 75
Cap. 18. Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus et mutationis. . . . . » 76
Cap. 19. Quod creatio est absque successione . . » ibid.
Cap. 20. Quod nullum corpus potest creare . . » 77
Cap. 21. Quod solius Dei est creare . . . . . » ibid.
Cap. 22. Quod Deus sit omnipotens . . . . . » 79
Cap. 23. Quod Deus non agit per necessitatem naturae. . . . . » 80
Cap. 24. Quod Deus per suam sapientiam agit. . » 81
Cap. 25. Qualiter Deus, omnipotens, dicatur quaedam non posse . . . . » ibid.
Cap. 26. Quod divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur . . . . . . » 82
Cap. 27. Quod Divina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur . . . . . . » 83
Cap. 28. Qualiter, in rerum productione, debitum justitiae invenitur . . . . » ibid.
Cap. 29. Qualiter, in productione alicujus creaturae, potest debitum justitiae inveniri in comparatione posterioris ad priorem. » 84
Cap. 30. Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta . . . . » 85

DE AETERNITATE MUNDI.

Cap. 31. Quod non est necessarium creaturas fuisse ab aeterno . . . . » 87
Cap. 32. Rationes probare volentium aeternitatem mundi, ex parte Dei acceptae . . . . » ibid.
Cap. 33. Rationes ex parte creaturarum sumptae. » 88
Cap. 34. Rationes sumptae ex parte factionis . . » 89
Cap. 35. Solutio rationum sumptarum ex parte Dei. » 90
Cap. 36. Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum . . . . » 91
Cap. 37. Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum . . . . » 92
Cap. 38. Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse aeternum, et solutiones earum . . . . » 93

DE DISTINCTIONE RERUM.

Cap. 39 Quod distinctio rerum non est a casu . » 94
Cap. 40. Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. . . . . » ibid.
Cap. 41. Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium . . » 95
Cap. 42. Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo . . . . . » 96
Cap. 43. Quod distinctio rerum non est per Angelum inducentem in materiam diversas formas . . . . » 97
Cap. 44. Quod rerum distinctio non processit ex meritorum vel demeritorum diversitate. » 98
Cap. 45. Quae sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem. . . . . » 100

DE SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS.

Cap. 46. Quod oportuit ad perfectionem universi, esse aliquas naturas intellectuales . . pag. 100
Cap. 47 Quod substantiae intellectuales sint volentes. " 101
Cap. 48. Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii . . . . " 102
Cap. 49. Quod substantia intellectualis non sit corpus. " 103
Cap. 50. Quod substantiae intellectuales sunt immateriales . . . . " ibid.
Cap. 51. Quod substantiae intellectuales non sunt formae materiales, sed subsistentes. . " 104
Cap. 52. Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est . . . . . . " ibid.
Cap. 53. Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia . . . . . . " 105
Cap. 54. Quod non est idem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse . " 106
Cap 55. Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles . . . . " ibid.

DE UNIONE ANIMAE ET CORPORIS.

Cap. 56. Utrum substantia intellectualis possit uniri corpori et per quem modum . . . . " 108
Cap. 57. Positio Platonis de unione animae intellectivae ad corpus . . . . " 109
Cap. 58. Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva, non sunt in homine tres animae . . . " 110
Cap. 59. Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata . . . . " 112
Cap. 60. Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum sed per intellectum possibilem. . . . . " 113
Cap 61. Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis . . . . " 115
Cap. 62. Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili . . . . " 116
Cap. 63. Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus . . . . " 117
Cap. 64. Quod anima non sit harmonia . . . . " ibid.
Cap. 65. Quod anima non sit corpus. . . . . " 118
Cap. 66. Contra ponentes intellectum et sensum esse idem . . . . " ibid.
Cap. 67. Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem . . . . " 119
Cap. 68. Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma . . . . " ibid.
Cap. 69. Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest corpori uniri ut forma . . . . . . " 120
Cap. 70. Quod, secundum dicta Aristotelis, oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam . . . . " 121
Cap. 71. Quod anima immediate unitur corpori . " ibid.
Cap. 72. Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte . . . . " 122

DE INTELLECTU.

Cap. 73. Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus . . . . . . " ibid.
Cap. 74. De opinione Avicennae qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili . . . . " 126
Cap. 75. Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis . . . . . " 127
Cap. 76. Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae . . . " 129
Cap. 77. Quod non est impossibile intellectum possibilem et agentem, in una substantia animae convenire . . . . " 132
Cap. 78. Quod non fuit sententia Aristotelis quod intellectus agens sit substantia separata sed magis quod sit aliquid animae. . . " 133

DE ANIMA.

Cap. 79. Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur . . . . " 134
Cap. 80. Rationes probare volentium animam humanam corrumpi, corrupto corpore . . " 135
Cap. 81. Solutio praecedentium rationum . . . " 136
Cap. 82 Quod animae brutorum animalium non sunt immortales . . . . " 138
Cap. 83. Rationes quibus probari videtur animam humanam non incipere cum corpore, sed fuisse ab aeterno . . . . pag. 139
Cap. 84. Solutio rationum contra superiorem conclusionem . . . . " 143
Cap. 85. Quod anima non est de substantia Dei . " ibid.
Cap. 86. Quod anima humana non traducatur cum semine. . . . . " 144
Cap. 87. Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem . . . . " 145
Cap. 88. Rationes contra determinatam veritatem. " 146
Cap. 89. Responsiones ad praedicta . . . . . " 147
Cap. 90. Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma. . " 149

DE SUBSTANTIIS SEPARATIS.

Cap. 91. Quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae . . . . " 150
Cap. 92. De multitudine substantiarum separatarum. . . . . " 152
Cap. 93. Quod substantiae separatae non sunt multae unius speciei . . . . " 153
Cap. 94. Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei . . . . " ibid.
Cap. 95. Quomodo accipiatur genus et species in substantiis separatis . . . . " 154
Cap. 96. Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus . . . . . " ibid.
Cap. 97. Quod intellectus substantiae separatae semper actu intelligit . . . . " 155
Cap. 98. Quomodo una substantia separata intelligit aliam . . . . " 156
Cap. 99. Quod substantiae separatae materialia cognoscunt . . . . " 158
Cap. 100. Quod substantiae separatae cognoscunt singularia . . . . " ibid.
Cap 101. Utrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul . . . " 159

LIBER TERTIUS.

PROOEMIUM.

Cap. 1. Prooemium . . . . " 159

DE INTENTIONE AGENTIS, DE BONO ET MALO.

Cap. 2. Quod omne agens agit propter finem . " 160
Cap. 3. Quod omne agens agit propter bonum . " 161
Cap. 4. Quod malum est praeter intentionem in rebus . . . . " 162
Cap. 5. Rationes contra determinatam veritatem . " ibid.
Cap 6. Solutio rationum praemissarum. . . . " 163
Cap 7. Quod malum non est aliqua natura . . " 164
Cap. 8. Rationes contra praemissam conclusionem. " ibid.
Cap. 9. Responsio ad praedictas objectiones . . " 165
Cap. 10. Quod causa mali est bonum. . . . . " 166
Cap. 11. Quod malum in aliquo bono fundatur. " 167
Cap. 12. Quod malum non totaliter consumit bonum. " 168
Cap. 13. Quod malum habet aliquo modo causam. " 169
Cap. 14. Quod malum est causa per accidens. . " ibid.
Cap. 15. Quod non est summum malum quod sit omnium malorum principium . . . . " ibid.

DE FINE RERUM.

Cap. 16. Quod finis cujuslibet rei est bonum. . " 170
Cap 17. Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus . . . . " ibid
Cap. 18. Quomodo Deus sit finis omnium . . . " 171
Cap. 19. Quod omnia intendunt assimilari Deo. . " ibid.
Cap. 20. Quomodo res divinam bonitatem imitentur. " ibid.
Cap. 21. Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causae. . . . . " 173
Cap. 22. Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur. . . . . " ibid.
Cap. 23. Quod caelum movetur ex aliqua intellectuali substantia . . . . " 174
Cap. 24. Quod omnia appetunt bonum, etiam quae cognitione carent . . . . " 176

DE FINE ET FELICITATE HOMINIS.

Cap. 25. Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae . . . . . . " 177

Cap. 26. Quod felicitas in actu voluntatis non consistit . . . . pag. 179
Cap. 27. Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus . . . . . » 181
Cap. 28. Quod felicitas non consistit in honoribus. » ibid.
Cap. 29. Quod felicitas hominis non consistit in gloria humana. . . . . » 182
Cap. 30. Quod felicitas hominis non consistit in divitiis . . . . » ibid.
Cap. 31. Quod felicitas non consistit in potentia mundana . . . . » ibid.
Cap. 32. Quod felicitas non consistit in bonis corporis . . . . » 183
Cap. 33. Quod felicitas non consistit in parte sensitiva. . . . . » ibid.
Cap. 34. Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium . . . . » ibid.
Cap. 35. Quod ultima hominis felicitas non consistit in actu prudentiae. . . . . . . » ibid.
Cap. 36. Quod felicitas non consistit in operatione artis . . . . » 184
Cap. 37. Quod ultima hominis felicitas non consistit in contemplatione Dei . . . . » ibid.

DE CONTEMPLATIONE DEI.

Cap. 38. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus. . . . . » ibid.
Cap. 39. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem . . . . » 185
Cap. 40. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae est per fidem . . . » 186
Cap. 41. Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avempace. . . . . » ibid.
Cap. 42. Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander. . . . . » 188
Cap. 43. Quod non possumus intelligere in hac vita substantias separatas, sicut posuit Averrhoes . . . . » 189
Cap. 44. Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem praedictae opiniones fingunt » 191
Cap. 45. Quod non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas. . » ibid.
Cap. 46. Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam. . . . . » 192
Cap. 47. Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam. . . . . » 193
Cap. 48. Quod ultima felicitas hominis non sit in hac vita. . . . . » 194
Cap. 49. Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam, ex hoc quod cognoscunt eum per suas essentias . . . . » 196
Cap. 50. Quod, in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit earum naturale desiderium. . . . . . » 197
Cap. 51. Quomodo Deus per essentiam videatur. » ibid.
Cap. 52. Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam. . . . . » 198
Cap. 53. Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc ut Deum per essentiam videat. . . . . » 199
Cap. 54. Rationes contra praedictam determinationem, et earum solutiones. . . . . » 200
Cap. 55. Quod intellectus creatus non comprehendit divinam essentiam . . . . . » ibid.
Cap. 56. Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quae per divinam essentiam videri possunt . . . . . . » 201
Cap. 57. Quod omnis intellectus cujuscumque gradus particeps esse potest divinae visionis. . » 202
Cap. 58. Quod unus alio perfectius Deum videre potest. . . . . » ibid.
Cap. 59. Quod videntes divinam substantiam omnia aliquo modo vident. . . . . » 203
Cap. 60. Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso . . . . » 204
Cap. 61. Quod per visionem Dei aliquis sit particeps vitae aeternae. . . . . » ibid.
Cap. 62. Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt. . . . . pag. 204
Cap. 63. Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur . . . . . » 206

DE PROVIDENTIA DEI.

Cap. 64. Quod Deus sua providentia gubernat universa . . . . » ibid.
Cap. 65. Quod Deus conservat res in esse. . . . » 208
Cap. 66. Quod nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute divina. . . . . » 209
Cap. 67. Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus. . . . . » ibid.
Cap. 68. Quod Deus est ubique et in omnibus rebus . . . . » 210
Cap. 69. De opinione eorum qui a rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones . . . » 211
Cap. 70. Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente. . . . . » 219
Cap. 71. Quod divina providentia non excludit malum totaliter a rebus. . . . . » 213
Cap. 72. Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus . . . . . . » 215
Cap. 73. Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem . . . . » 216
Cap. 74. Quod divina providentia non excludit casum et fortunam. . . . . » ibid.
Cap. 75. Quod providentia divina sit singularium contingentium . . . . » 217
Cap. 76. Quod providentia Dei sit singularium immediate . . . . » 118
Cap. 77. Quod executio divinae providentiae sit mediantibus causis secundis . . . . . . » 219
Cap. 78. Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creaturae reguntur a Deo . » 220
Cap. 79. Quod substantiae intellectuales inferiores reguntur per superiores . . . . . . » ibid.
Cap. 80. De ordinatione Angelorum ad invicem. . » 221
Cap. 81. De ordinatione hominum ad invicem et ad alia . . . . » 223
Cap. 82. Quod corpora inferiora reguntur a Deo per superiora . . . . » ibid.
Cap. 83. Epilogus praedictorum . . . . » 224
Cap. 84. Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros . . . . » 225
Cap. 85. Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum . . » 226
Cap. 86. Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate a corporibus caelestibus . . . . » 228
Cap. 87. Quod motus caelestis corporis non sunt causae electionum nostrarum ex virtute animae moventis. . . . . » 229
Cap. 88. Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum . . . . » 230
Cap. 89. Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate. . . . . . » 231
Cap. 90. Quod electiones et voluntates humanae subduntur divinae providentiae. . . . » ibid.
Cap. 91. Quomodo res humanae ad superiores causas reducantur. . . . . » 232
Cap. 92. Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus et quomodo adjuvatur homo ex superioribus causis. . . . . » 233
Cap. 93. De fato; an sit et quid sit . . . . . » 235
Cap. 94. De certitudine divinae providentiae. . » ibid.
Cap. 95. Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit. . . . » 237
Cap. 96. Quod petitiones orantium non semper admittuntur a Deo . . . . » ibid.
Cap. 97. Quomodo divinae providentiae dispositio habeat rationem . . . . » 239

DE MIRACULIS ET DE MIRABILIBUS.

Cap. 98. Quomodo Deus possit aut non possit facere praeter ordinem suae providentiae. » 241
Cap. 99. Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum, producendo effectus absque causis propriis . . . . . » ibid.
Cap. 100. Quod ea quae Deus praeter naturae ordinem facit non sunt contra naturam. . » 243
Cap. 101. De miraculis . . . . » ibid.

Cap. 102. Quod solus Deus potest miracula facere. pag. 244
Cap. 103. Quod substantiae spirituales aliqua miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula. . . . . » ibid.
Cap. 104. Quod opera magorum non sunt solum ex impressione caelestium corporum. . . » 245
Cap. 105. Unde magorum operationes efficaciam habeant . . . . » 246
Cap. 106. Quod substantia intellectualis quae efficaciam praestat magicis operibus non est bona . . . . » 247
Cap. 107. Quod substantia intellectualis cujus auxilio magicae artes utuntur non est mala secundum suam naturam . . . . » 248
Cap. 108. Rationes quod in daemonibus non possit esse peccatum . . . . » 249
Cap. 109. Quod in daemonibus possit esse peccatum, et qualiter . . . . » 250
Cap. 110. Solutio rationum praemissarum. . . . » 251

DE LEGE DIVINA.

Cap. 111. Quod speciali quaedam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur » 252
Cap. 112. Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas . . . . » ibid.
Cap. 113. Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo . . . . » 253
Cap. 114. Quod divinitus hominibus leges dantur . » 254
Cap. 115. Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum. . . . . » ibid.
Cap. 116. Quod finis legis divinae est dilectio Dei. » 255
Cap. 117. Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi . . . . » ibid.
Cap. 118. Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur. . . . . . . » ibid.
Cap. 119. Quod per sensibilia quaedam mens nostra dirigitur in Deum. . . . . » 256
Cap. 120. Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus . . . . » 257
Cap. 121. Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia. » 259
Cap. 122. Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale . . . . . . » ibid.
Cap. 123. Quod matrimonium debet esse indivisibile. » 260
Cap. 124. Quod matrimonium debet esse unius ad unam. . . . . » 261
Cap. 125. Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos . . . . » 262
Cap. 126. Quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum. . . . . » ibid.
Cap. 127. Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se. . . . . » ibid.
Cap. 128. Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur. . . . . » 263
Cap. 129. Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita . . . . » 265
Cap. 130. De consiliis quae dantur in lege divina. » 266
Cap. 131. Rationes impugnantium voluntariam paupertatem. . . . . » ibid.
Cap. 132. Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate. . . . . » 267
Cap. 133. Quomodo paupertas sit bona. . . . . » 268
Cap. 134. Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem . . . . » 269
Cap. 135. Solutiones objectionum contra particulares modos vivendi in paupertate. . . . . » ibid.
Cap. 136. De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant . . . . » 272
Cap. 137. Contra eos qui matrimonium virginitati aequabant. . . . . » 273
Cap. 138. De errore eorum qui vota impugnant. . » ibid.
Cap. 139. Quod neque merita neque peccata sunt paria . . . . » 274
Cap. 140. Quod actus hominis puniuntur et praemiantur a Deo. . . . . » 275
Cap. 141 De differentia et ordine poenarum. . . » 276
Cap. 142. Quod nec omnes poenae nec omnia praemia sunt aequalia . . . . » ibid.
Cap. 143. De poena quae debetur peccato mortali et veniali, per respectum ad ultimum finem . . . . pag. 277
Cap. 144. Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in aeternum privatur. . . . . » ibid.
Cap. 145. Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicujus nocivi. . . . . . . » 278
Cap. 146. Quod judicibus licet poenas inferre. . . » 279

DE GRATIA DIVINA.

Cap. 147. Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam . . . . . . » 280
Cap. 148. Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem . . . . . . » ibid.
Cap. 149. Quod praedictum auxilium homo promereri non potest. . . . . » 281
Cap. 150. Quod praedictum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens . » ibid.
Cap. 151. Quod gratia gratum faciens causet in nobis dilectionem Dei . . . . » 282
Cap. 152. Quod divina gratia causat in nobis fidem. » 283
Cap. 153. Quod divina gratia causat in bonis spem futurae beatitudinis . . . . » ibid.
Cap. 154. De donis gratiae gratis datae; de divinationibus daemonum . . . . » 284
Cap. 155. Quod homo indiget auxilio gratiae ad perseverandum in bono. . . . . . . » 287
Cap. 156. Quod ille qui decidit a gratia per peccatum potest iterum per gratiam reparari. » ibid.
Cap. 157. Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam . . . . » 288
Cap. 158. Qualiter homo a peccato liberatur. . . » ibid.
Cap. 159. Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit . . . . » 289
Cap. 160. Quod homo in peccato existens sine gratia peccatum vitare non potest . . . . . » 290
Cap. 161. Quod Deus aliquos a peccato liberat et aliquos in peccato relinquit . . . . . » ibid.
Cap. 162. Quod Deus nemini est causa peccandi. » ibid.
Cap. 163. De praedestinatione, reprobatione et electione divina . . . . » 291

LIBER QUARTUS.

PROOEMIUM.

Cap. 1. Prooemium . . . . » ibid.

DE SANCTA TRINITATE.

Cap. 2. Quod sit generatio, paternitas et filiatio in divinis. . . . . » 293
Cap. 3. Quod Filius Dei sit Deus . . . . . . » ibid.
Cap. 4. Quid opinatus sit Photinus de Filio Dei, et ejus improbatio . . . . » 294
Cap. 5. Opinio Sabellii de Filio Dei, et ejus improbatio . . . . » 295
Cap. 6. De opinione Arii circa Filium Dei. . » 296
Cap. 7. Improbatio positionis Arii. . . . . . » 297
Cap. 8. Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat . . . . » 299
Cap. 9. Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii. » 302
Cap. 10 Rationes contra generationem et processionem divinam . . . . » 303
Cap. 11. Quomodo accipienda sit generatio in divinis et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis . . . . » 304
Cap. 12. Quomodo Filius Dei dicatur Dei sapientia. » 308
Cap. 13. Quod non est nisi unus Filius in divinis. » ibid.
Cap. 14. Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam . . . . » 310
Cap. 15. De Spiritu Sancto quod sit in divinis . » 311
Cap. 16. Rationes ex quibus aliqui Spiritum Sanctum existimaverunt esse creaturam . . » 312
Cap. 17. Quod Spiritus Sanctus sit verus Deus. . » ibid.
Cap. 18. Quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona . . . . » 314
Cap. 19. Quomodo intelligenda sunt quae de Spiritu Sancto dicuntur. . . . . » 315
Cap. 20. De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis, respectu totius creaturae . . » 316
Cap. 21. De effectibus attributis Spiritui Sancto respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis elargitur. . . . . » 317
Cap. 22. De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum. » 318

Cap. 23. Solutio rationum supra inductarum contra divinitatem Spiritus Sancti . . . . pag. 319
Cap. 24. Quod Spiritus Sanctus procedat a Filio. » 320
Cap. 25. Rationes ostendere volentium quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum. . . . . » 323
Cap. 26. Quod non sunt nisi tres personae in divinis. scilicet Pater, Filius, et Spiritus Sanctus. . . . . » ibid.

DE INCARNATIONE DEI.

Cap. 27. De incarnatione Verbi, secundum traditionem sacrae Scripturae. . . . . . » 324
Cap. 28. De errore Photini circa incarnationem . » 325
Cap. 29. De errore Manichaeorum circa incarnationem . . . . » ibid.
Cap. 30. De errore Valentini circa incarnationem. » 326
Cap. 31. De errore Apollinaris circa corpus Christi » 327
Cap. 32. De errore Arii et Apollinaris circa animam Christi . . . . » 328
Cap. 33. De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatum . . . . » ibid.
Cap. 34. De errore Theodori mopsuesteni circa unionem verbi ad hominem . . . . . » 329
Cap. 35. Contra errorem Eutychetis . . . . . » 333
Cap. 36. De errore Macarii antiocheni ponentis unam tantum voluntatem in Christo . . . » 334
Cap. 37. Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo . . . . » 335
Cap. 38. Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in una persona Christi. . » 336
Cap. 39. Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi . . . . » 337
Cap. 40. Objectiones contra fidem incarnationis . » ibid.
Cap. 41. Quomodo oporteat incarnationem filii Dei intelligere . . . . » 338
Cap. 42. Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo Dei . . . . » 340
Cap. 43. Quod humana natura assumpta a Verbo non praeextitit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta a Verbo Dei. » ibid.
Cap. 44. Quod natura humana assumpta a Verbo in ipsa conceptione fuit perfecta, quantum ad animam et corpus . . . . » 341
Cap. 45. Quod Christum decuit nasci ex virgine. » ibid.
Cap. 46. Quod Christus natus est de Spiritu Sancto . » 342
Cap. 47. Quod Christus non fuit filius Spiritus Sancti secundum carnem . . . . . . » ibid.
Cap. 48. Quod non est dicendum: Christus est creatura . . . . » ibid.
Cap. 49. Solutio rationum contra incarnationem superius positarum . . . . » 343
Cap. 50. Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posteros. . . . . . » 344
Cap. 51. Objectiones contra peccatum originale. . » 345
Cap. 52. Solutio objectionum positarum . . . . » 346
Cap. 53. Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari. . . . » 347
Cap. 54. Quod conveniens fuit Deum incarnari. » 349
Cap. 55. Solutio rationum positarum contra convenientiam incarnationis . . . . . . » 350

DE SACRAMENTIS.

Cap. 56. De necessitate sacramentorum . . . . » 354
Cap. 57. De distinctione sacramentorum veteris et novae legis. . . . . » 355
Cap. 58. De numero sacramentorum novae legis . » ibid.
Cap. 59. De baptismo . . . . » ibid.
Cap. 60. De confirmatione. . . . . » 356
Cap. 61. De eucharistia. . . . . » ibid.
Cap. 62. De errore infidelium circa eucharistiae sacramentum . . . . » ibid.
Cap. 63. Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi . . . . » 357
Cap. 64. Solutio eorum quae objiciebantur ex parte loci . . . . » 359
Cap. 65. Solutio eorum quae objiciebantur ex parte accidentium . . . . » ibid.
Cap. 66. Solutio eorum quae objiciebantur ex parte actionis et passionis . . . . » 360
Cap. 67. Solutio eorum quae objiciebantur ex parte fractionis. . . . . » ibid.
Cap. 68. Solutio auctoritatis supra inductae. . pag. 361
Cap. 69. Ex quali pane et vino debet confici hoc sacramentum . . . . » ibid.
Cap. 70. De sacramento poenitentiae; et primo quod homines, post gratiam sacramentalem acceptam, peccare possunt . . . » 362
Cap. 71. Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest ad gratiam converti . . » ibid.
Cap. 72. De necessitate poenitentiae et partium ejus. » 363
Cap. 73 De sacramento extremae unctionis. . . » 365
Cap. 74 De sacramento ordinis . . . . » 366
Cap. 75. De distinctione ordinum. . . . . . . » 367
Cap. 76 De episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus . . . . » ibid
Cap. 77. Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt. . . . . » 368
Cap. 78. De sacramento matrimonii . . . . . » ibid.

DE VITA AETERNA.

Cap. 79. Quod per Christum resurrectio corporum sit futura . . . . » 369
Cap. 80. Objectiones contra resurrectionem. . . » 371
Cap. 81. Solutio praemissarum objectionum . . » ibid.
Cap. 82 Quod homines resurgent immortales . . » 372
Cap. 83 Quod in resurrectione non erit usus ciborum neque venereorum . . . . . » 373
Cap. 84. Quod corpora resurgentium erunt ejusdem naturae sicut prius . . . . . . » 376
Cap. 85. Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quam ante. . . . . » 377
Cap. 86. De qualitate corporum glorificatorum. . » ibid.
Cap. 87. De loco corporum glorificatorum . . . » 378
Cap. 88. De sexu et aetate resurgentium . . . » ibid.
Cap. 89. De qualitate corporum resurgentium in damnatis . . . . » 379
Cap. 90. Quomodo substantiae incorporeae patiantur ab igne corporeo. . . . . . » ibid.
Cap. 91. Quod animae, statim post separationem a corpore, poenam vel praemium consequuntur . . . . » 380
Cap. 92. Quod animae Sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono. » 381
Cap. 93. Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo . . » 382
Cap. 94. De immutabilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis . . . . . . » ibid
Cap. 95. De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus, post separationem a corpore . . . . » 383
Cap. 96. De finali judicio . . . . » ibid.
Cap. 97. De statu mundi post judicium . . . . » 384

DISSERTATIO J. M. DE RUBEIS.

I. Veteres alleguntur qui recensent S. Thomae opus quod *Summa contra Gentiles* inscribi solet, hortatore S. Raimundo de Pennafort elucubratum. . . . . » 385
II. Genuinus operis titulus constituitur . . . » ibid.
III. Definitur tempus quo illud Aquinas confecit. » 386
IV. Operis distributio . . . . » 387
V. Theologia naturalis et revelata simul conjunctae, ac methodus quod in utraque illustranda servatur . . . . » ibid.
VI. Commentarius Francisci Sylvestri . . . . » 388
VII. Hebraica versio a J. M. Ciantes elaborata, graeca a Demetrio Cydonio; itemque animadversiones . . . . » ibid.
VIII. Solidissimae S. Thomae doctrinae specimen in eo argumento quod Religionis revelatae veritatem spectat; ac primo naturae lumine non omnes possunt veritates ad Deum pertinentes innotescere . . . . » 389
IX. Istas veritates revelare gratuito favore potuit Deus; itemque alias quae eodem naturae lumine investigari possunt . . . . . . » 391
X. Utrasque veritates seipsa Supremum Numen revelavit . . . . » 392
XI. Perperam objiciuntur quae Mysteria revelata jactabant Gentiles ac jactant Mahumetani. . » ibid.
XII. Rationi naturali adversa non sunt Mysteria Fidei christianae . . . . » 393
XIII. Supra ipsam rationem attolluntur ac ordinem constituunt naturae quaelibet creatae superiorem . . . . » 394

[illegible] of [illegible] – 307 a ([illegible]) [illegible]
Prob[illegible] in [illegible] [illegible] – 307 b
[illegible] – 315 a

C Gent Parma

194 b
Ultimate end [illegible] – [illegible] knowledge of God 177 b – 8 a-b
[illegible] knowledge of God [illegible] human felicity & natural [illegible] 184 a

Faith – [illegible] natural [illegible] for knowledge – 186 a

Aristotle felicity [illegible] – 191 b [illegible] (found) [illegible]

→ [illegible] operation of the speculative intellect [illegible] knowledge [illegible] human [illegible] in this life [illegible]

Stability [illegible] of felicity [illegible] 194 b [illegible]

[illegible] felicity = human beatitude but not beatitude completa – 195 a ([illegible] natural)
→ Perfect felicity [illegible] (195 b) in heaven [illegible] [illegible] stability [illegible] perfectly [illegible] 195 b

All [illegible] – [illegible] be sought to [illegible] – 195 b. [illegible] – ultimate felicity [illegible]

[illegible] separate substances & knowledge of all [illegible] – 195 b

196 a – ch 49
Angels [illegible] substances know God per [illegible] substantiam [illegible]
The [illegible] (197 b) { 1 – as cause is known in effect
2 – not discursively but as in a mirror one sees God [illegible]
3 – [illegible] }
But – [illegible] of angel is not species or genus [illegible] divine nature
Hence – impossible to see divine substance [illegible]
[illegible] know [illegible] by [illegible] – 196 b

Nothing finite [illegible] intellect – 197 a

Natural [illegible] more intense than [illegible] – 197 b

Ultimate felicity can be [illegible] only in [illegible] God [illegible] intellect [illegible] – 197 b

Beatific vision [illegible] 198 a
Impossible to see God naturally – 198 b
[illegible] only by [illegible]

Possible [illegible] beatific vision – 199 b
[illegible] of God [illegible] intellect – 202 b, 203 a, 204 a

[illegible] – 314 b
[illegible] – 324 a
[illegible] intellect – 349 b

BQ
6822
1852
v.5
Thom..

